



# SENECA HYPOCRITA?: ETHOS PREVIO Y AUTOFIGURACIÓN EN LAS *EPISTULAE MORALES* (SEN., EPP. 1-29)

Soledad Correa

[Conicet – Universidad de Buenos Aires]  
[soledad.correa@yahoo.com.ar]

**Resumen:** Teniendo en cuenta que la cuestión de la falta de acuerdo entre lo que sabemos sobre la vida de Séneca y su discurso filosófico ha sido considerada como ineludible para la exégesis del texto, el presente trabajo intentará mostrar que tanto el retrato de sí mismo que el ego epistolar nos presenta en los primeros tres libros de la colección, como las cuestiones que aparecen tematizadas en ellos, apuntan a reelaborar, rectificar o consolidar ciertos aspectos de su *ethos* previo, tal como podemos reconstruirlo a partir del testimonio de Tácito.

**Palabras clave:** Séneca - *Epistulae* - hipocresía - *ethos* previo - autofiguración

**Seneca hypocrita? Previous ethos and self-fashioning in *Epistulae Morales* (Sen., Epp.1-29):**

**Abstract:** Taking into account that the inconsistencies between what we know about Seneca's life and his philosophical tenets has been regarded as a central issue for the exegesis of the text, the present paper will try to show that the self-portrait that the epistolary ego presents in the first three books of the collection, and, additionally, the issues that these books thematize, aim at a redefinition, rectification or consolidation of certain aspects of Seneca's previous *ethos*, as far as it is possible to reconstruct it from Tacitus' account.

**Keywords:** Seneca - *Epistulae* - hypocrisy - previous *ethos* - self-fashioning

## Introducción

Sabemos que Séneca (ca. 5 a.C.-65 d.C.) compuso sus *Epistulae Morales*<sup>1</sup> al final de su vida, en algún momento entre su retiro de la vida pública como *amicus principis* en el 62 d.C. y su muerte en el 65 d.C.<sup>2</sup>. Probablemente son su última obra y han sido consideradas como la culminación de su labor filosófica, un intento de sintetizar y transmitir la doctrina estoica sobre cómo vivir bien, doctrina que se encuentra esbo-

- 1 Aulo Gelio (*NA* praef. 9, 12.2.3) es el primero en utilizar este título para referirse a las cartas de Séneca. Es posible, sin embargo, que el título haya sido empleado por el propio Séneca (CUGUSI 1983: 196).
- 2 Para las fechas de composición y publicación, cfr. GRIFFIN (1992: 305, 348-350, 400, 418).

zada de manera más difusa en el resto de sus escritos filosóficos, y tratada menos directamente en sus obras dramáticas<sup>3</sup>. En comparación con la correspondencia ciceroniana –uno de sus principales modelos literarios–, el corpus epistolar de Séneca es limitado, tanto en su cronología como en cantidad<sup>4</sup>: ciento veinticuatro cartas en veinte libros han llegado hasta nosotros, todas escritas por Séneca y dirigidas a Lucilio, un miembro del orden ecuestre, procurador de Sicilia, a quien Séneca dedicó también otras dos obras, *Naturales Quaestiones* y *De providentia*. La tendencia a considerar las *Epistulae Morales* como ensayos<sup>5</sup> con fórmulas epistolares adosadas al comienzo y al final de cada carta ha comenzado a revertirse en los últimos años y varios estudiosos han dedicado sus esfuerzos a poner de relieve la fundamental inscripción de la colección en el género epistolar<sup>6</sup>. Aunque la cuestión de si las *Epistulae* constituyen un genuino intercam-

bio de correspondencia entre Séneca y su destinatario es aún objeto de debate<sup>7</sup>, no resulta plausible pensar que fueron escritas sólo para Lucilio, dada su abarcadora agenda filosófica y su aspiración a alcanzar un público más amplio, e incluso a la posteridad, a quien Séneca dice dirigirse especialmente<sup>8</sup>. Con todo, nuestro análisis buscará trascender esta cuestión (cartas reales vs. cartas ficticias), pues consideramos que este tipo de categorizaciones lleva a ignorar que la escritura de una carta, no menos que cualquier otra actividad discursiva, nos propone siempre una construcción y no un reflejo de “lo real”<sup>9</sup>.

Aunque las diferencias que existen entre las cartas de Séneca y las de Cicerón son numerosas y significativas<sup>10</sup>, hay una que queremos destacar especialmente y es el hecho de que el epistolario senecano guarda un elocuente silencio respecto de sus condiciones socio-históricas de producción y circulación. En efecto, las cartas nada mencionan sobre Nerón, ni so-

3 Para el lugar de las *Epistulae* en la obra de Séneca y sus planes de escribir una *moralis philosophia* adicional, de mayor alcance, cfr. LEEMAN (1953) y RUSSELL (1974).

4 Cfr. WILSON (2001: 186), quien conjetura que posiblemente la “publicación” de las cartas de Cicerón a Ático en época neroniana inspiró a Séneca a componer una colección epistolar dirigida a un único destinatario. Las cartas de Cicerón a Ático son más de 400 y abarcan un período de veinticinco años (68-43 a.C.).

5 Cfr. WILSON (2001: 165-169), a propósito de lo que él denomina “lecturas ensayísticas” de las cartas.

6 Cfr., e.g., CANKIC (1967); MAURACH (1970); WILSON (1987, 2001); MAZZOLI (1989).

7 Para una discusión sobre la historia de las opiniones sobre la “autenticidad” de las cartas, cfr. MAZZOLI (1989) y GRAVER (1996: 13-24).

8 Cfr. *Ep.* 8.2. Cfr., asimismo, *Epp.* 21.5, 22.2, 64.7 y 79.17.

9 Cfr. ROSENMEYER (2001: 5): “(...) *when ever one writes a letter, one automatically constructs a self, an occasion, a version of the truth. Based on a process of selection and self-censorship, the letter is a construction, not a reflection, of reality.*”

10 Resulta evidente que, a diferencia de las cartas de Cicerón, las de Séneca se ciñen a una temática estrictamente filosófica. Cfr., en este sentido, *Ep.* 118.1-2.

bre el papel que Séneca desempeñara primero como *magister* o *praeceptor* y luego como *amicus principis*. Y a pesar de que aluden muy vagamente a su retiro de la corte del emperador<sup>11</sup>, nada dicen sobre las razones que lo movieron a hacerlo. Sin embargo, dado que el epistolario tematiza la cuestión de que debe existir armonía entre *oratio* y *uita*<sup>12</sup>, desde antiguo la cuestión de la falta de acuerdo entre la vida de Séneca y su discurso filológico fue considerada como un tema ineludible para la exégesis del texto. Incluso se trata de un tema que sigue resonando entre los críticos modernos, quienes, aunque ya no emiten un juicio condenatorio sobre el autor como en el pasado<sup>13</sup>, utilizan livianamente el concepto de “hipocresía” para referirse a este desajuste.<sup>14</sup>

Ahora bien, a nuestro juicio, el empleo del concepto de “hipocresía” presenta dos problemas: en primer lugar, traza una relación de equivalencia entre el autor, sujeto empírico (extradiscursivo), y el sujeto lingüístico o imagen verbal (intradiscursivo) construido a lo largo del texto de las *Epistulae*. En segundo lugar, hablar de hipocresía lleva a olvidar el hecho de que la percepción de este desajuste entre *oratio* y *uita* no surge del texto de las cartas, que, como ya

señalamos, nada nos dicen sobre el contexto de producción en el que se inscriben, sino de lo que podemos reponer de este contexto a partir de lo que nos informan las fuentes históricas<sup>15</sup>. Y estas fuentes, como sabemos, más allá de la expectativa de imparcialidad que la historia en tanto género trae aparejada<sup>16</sup>, poseen una dimensión argumentativa que les es propia.<sup>17</sup> Con todo, utilizadas con las debidas reservas, estas fuentes constituyen una herramienta interpretativa muy valiosa, en tanto nos permiten aproximarnos a lo que, siguiendo a AMOSSY (2010a), denominaremos “el *ethos* previo senecano”.

En este punto, es necesario hacer un breve paréntesis para ofrecer algunas precisiones sobre este concepto: a diferencia de los griegos, que consideraban el *ethos* como la construcción de la imagen de sí que el orador elabora en su discurso, los latinos lo concebían como un dato preexistente fundado en la autoridad individual e institucional del orador (su reputación, estatuto social, etc.)<sup>18</sup>. Es importante tener presente que el *ethos* discursivo, esto es, el *ethos* que

11 Cfr. *Ep.* 8.3.

12 Cfr., e.g., *Epp.* 20.1-2; 20.2; 24.15; 52.8 y 14; 71.1; 98.17.

13 Cfr. JONES (2014: 395-400).

14 Cfr., e.g., BARTSCH (2015: 197): “Indeed, of his fellow imperial Stoics, only Seneca had to endure this conjunction of politics and philosophy, hypocrisy and sincerity (...)”.

15 Se trata de obras pertenecientes a los siglos II y III d.C.: los *Annales* de Tácito, *De uita Caesarum* de Suetonio y la *Historia Romana* de Dion 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).

16 Cfr. Tac., *Ann.* 1.1.

17 Cfr. KER (2009b: 255), quien advierte sobre el riesgo de hacer conjeturas acerca de Séneca basándose en las fuentes históricas.

18 Cfr. AMOSSY (2010a: 63).

el locutor construye en su discurso, guarda estrecha relación con la imagen previa, *ethos* previo o prediscursivo que el auditorio puede tener del locutor, o al menos con la idea que éste se hace de la manera en que lo perciben sus alocutarios. En efecto, la representación de la persona del locutor anterior a su toma de la palabra constituye a menudo el fundamento de la imagen que él construye en su discurso, en tanto esta imagen intentará consolidar, rectificar o borrar la mencionada representación anterior. Creemos que el empleo del concepto de *ethos* previo permitiría utilizar con mayor rigor las fuentes históricas para iluminar el análisis de la producción epistolar senecana, sin descuidar el hecho de que, aunque estas fuentes configuran representaciones o saberes “previos” –por supuesto, no en un sentido cronológico– que enriquecen nuestra lectura de la obra, no forman parte del texto<sup>19</sup>.

Dado que consideramos que poner de relieve las disparidades entre *oratio* y *uita* puede tener cierto interés biográfico<sup>20</sup>, pero constituye un punto

muerto para el análisis del texto, en el presente trabajo nos interesará mostrar que, tanto el modo en que el ego se construye en el epistolario, como las cuestiones que aparecen tematizadas en él, apuntan a reelaborar, rectificar o consolidar ciertos aspectos del *ethos* previo que las fuentes históricas nos permiten reponer<sup>21</sup>. En este sentido, creemos que hay un aspecto central en el que Séneca se muestra émulo de Cicerón –uno de sus principales modelos genéricos, según ya señalamos– y es en la adopción de la carta como “teatro” fundamental donde configurar un retrato de sí mismo con vistas a influir en las representaciones u opiniones del alocutario, tanto interno (Lucilio) como externo (miembros de la aristocracia de su tiempo; lectores modernos). Así, hay en las cartas una evidente conciencia de autopresentación y del efecto de esa autopresentación –o actuación– sobre los otros<sup>22</sup>. A nuestro juicio, ésta persigue no sólo la obtención de *gloria* –reputación positiva entre los contemporáneos y la posteridad como resultado de una actuación sobresaliente en alguna

19 El empleo de estos conceptos permite repensar también una importante objeción de MAYER: “*Roman readers seem generally reluctant to distinguish sharply between the writer’s own character and that of his personae*” (2003: 65-66). A la luz de lo expuesto, puede concebirse que el escritor, partiendo del supuesto de que sus lectores no distinguirán entre el autor de carne y hueso y su máscara literaria, elaborará un retrato de sí mismo que dependerá estrechamente de lo que ‘crea’ que sus lectores saben sobre él.

20 Este tipo de análisis, sin embargo, sólo puede concluir en la condena o absolución de Séneca en tanto sujeto empírico (cfr., e.g.,

GRIFFIN 2008: 55 y VEYNE 2003: 10-14). Cfr. asimismo GRIFFIN (1992), biografía política que representa un intento –hasta el momento, definitivo– de hacer frente al problema de cómo relacionar las obras de Séneca con su vida.

21 La cualidad de *monumentum* de la palabra escrita, con su capacidad de llegar a amplias audiencias a través del espacio y del tiempo, asegurando así el renombre del autor, proveía un vehículo muy conveniente para revisar, ajustar o corroborar la *persona* presentada en la vida pública (ROLLER 2011: 214).

22 Cfr. Ep.7.11.

categoría ética-, atributo que siguió siendo, aún en época imperial, muy buscado y valorado por los aristócratas (ROLLER 2011), sino que también apunta a un intento de reposicionarse políticamente luego de su alejamiento del centro del poder imperial y de su evidente fracaso como consejero áulico. Creemos que la presentación de un retrato positivo de sí mismo resultaba absolutamente necesaria para Séneca pues, si bien en el período julio-claudiano diversos factores subvirtieron la valencia ética positiva del predominio de lo visual (BARTSCH 2006: 195), un examen atento de las cartas muestra que, aunque no sin tensiones, el ego epistolar suscribe al paradigma de la visibilidad como vector de legitimación o procedimiento de configuración identitaria<sup>23</sup>. Entonces, nuestra hipótesis es que, en las *Epistulae*, la mirada bajo la cual el ego se presenta y se modela es fundamentalmente una mirada lectora, la de Lucilio, emblema del lector externo. Por último, interesa aclarar que cuando hablamos de “autofiguración” no nos referimos

a una operación de diseño y manipulación más o menos intencionales de la propia imagen sino al hecho de que las cartas, como cualquier dispositivo discursivo, van delineando una determinada imagen de quien escribe, quien, al enseñar y exhortar a otro, se expone ante la vista de todos<sup>24</sup>. El marco conceptual que emplearemos para analizar cómo Séneca configura su *ethos* discursivo en sus *Epistulae* es la propuesta que, desde el análisis del discurso, plantea AMOSSY (2010b), cuya tesis fundamental es que “la presentación de sí”, o lo que la tradición retórica llama “*ethos*”, es una dimensión constitutiva del discurso, en tanto tomar la palabra conlleva siempre la construcción de una determinada imagen verbal del locutor e influye sobre las representaciones u opiniones del alocutario.

Para ilustrar estas ideas trabajaremos con un corpus acotado: nos centraremos en analizar algunos pasajes de las cartas reunidas en los tres primeros libros del epistolario (*Epp.* 1 a 29), que, leídas a la luz de la *Ep.* 33, poseen un carácter preliminar –y protréptico–<sup>25</sup>, en tanto presentan

23 En efecto, un tópico recurrente en Séneca, Lucano y Petronio es “[...] *that of spectacle, of seeing and being seen*” (DINTER 2013: 8). En este sentido, en diversas cartas se insiste en la necesidad de que debe existir un auditorio para que pueda configurarse el *exemplum* y producirse la *uirtus*, ya que es el espectador el que acuerda validez al *exemplum*: Cfr., e.g., *Ep.* 83.1. No obstante, es importante destacar el hecho de que no resulta del todo claro dirimir si la idea de un juez interno representa una continuación o un quiebre con la cultura romana de la ejemplaridad y evaluación llevada a cabo por los propios pares (ROLLER 2001: 77-88; BARTSCH 2006: 117-51).

24 A pesar de que sería sumamente útil para nuestra hipótesis contar con más detalles sobre los modos de circulación del epistolario senecano, todo lo que sabemos sobre este tema se encuentra en el terreno de la especulación. Cfr. KER (2009a: 149).

25 Un rasgo de las *Epistulae* que ya hace tiempo ha sido reconocido por la crítica es el hecho de que su estructura pone en evidencia un proceso dinámico de enseñanza-aprendizaje. Como sugiere WILSON (2001: 183-185), la *Ep.* 33 redefine retrospectivamente los libros I a III y marca un punto de quiebre tanto en la colección como en

al lector no sólo los temas que serán abordados en el resto de la colección, sino también al ego en su nuevo papel de epistológrafo. Nuestro trabajo se dividirá en dos partes: en la primera, a los efectos de lograr un análisis más detallado, nos detendremos brevemente en una de las narraciones históricas antiguas que nos permiten acercarnos al *ethos* previo senecano, los *Annales* de Tácito, con el objeto de desglosar ciertos rasgos identitarios que emergen en el relato y que, a nuestro juicio, van configurando el estereotipo “Séneca”. En una segunda parte analizaremos cómo esta constelación de rasgos es objeto de redefinición o consolidación en las primeras cartas de la colección.

### Aproximaciones al *ethos* previo senecano: Séneca en los *Annales* de Tácito

El relato más completo del período de apogeo de Séneca bajo Nerón puede hallarse en los *Annales*<sup>26</sup>, última obra de Tácito comenzada en 110 d.C. bajo Trajano y concluida –si es que llegó a completarla– bajo Adriano. Por supuesto, hay que considerar que este enfoque presenta dos problemas: en primer lugar, como ya señalamos, el retrato que se nos

ofrece de Séneca en los *Annales* es el resultado de una reelaboración literaria por parte de Tácito<sup>27</sup>; en segundo lugar, no podemos descartar cierta circularidad en la conformación de este retrato, dado que la propia obra de Séneca es el intertexto más evidente de la narración de Tácito. De todos modos, no consideramos que esto constituya un obstáculo para acercarnos, por su intermedio, a algunas valoraciones contemporáneas sobre Séneca en tanto sujeto empírico.

El historiador no nos ofrece una narración continua sobre el autor que nos ocupa sino que lo menciona esporádicamente en el curso de su historia analística. En efecto, Tácito parece menos interesado en ofrecer un retrato biográfico coherente, que en utilizar las anécdotas que involucran a Séneca para ilustrar algún aspecto más general de la corte imperial: Séneca es convocado a regresar de su *relegatio* de ocho años en Córcega por Agripina en el año 49 d.C. para desempeñarse como *magister* de Nerón en virtud de la *claritudo studiorum eius* (12.8.2). Entre los años 49-62 d.C. se destaca su actuación como escritor fantasma de los discursos, edictos y cartas de Nerón, esto es, la *aliena facundia* (13.3.2) de este último y la fusión *de facto* entre el emperador y su *magister-amicus*. Estos discursos implican a Séneca en las acciones de Nerón, tales como el matricidio

---

la “narrativa epistolar” de progreso moral e intelectual. A propósito de la idea de que las *Epistulae* son una obra estructurada a modo de “red entrelazada”, cfr. CANKI (1967) y MAURACH (1970).

26 Todas las citas han sido tomadas de la edición de HEUBNER (1994). Las traducciones nos pertenecen.

---

27 Para algunos autores, Tácito se muestra, en términos generales, favorable a Séneca (cfr., e.g., GRIFFIN 2008: 39). Cfr., sin embargo, el excelente análisis de DYSON (1970), quien adopta una visión muy diferente.

(14.11.3), y dificultan los posteriores intentos del *magister* de tomar distancia de su discípulo.

En el 54 d.C. Séneca se une a Afranio Burro para dirigir la carrera política de Nerón y resistir a Agripina (13.2.1-2). Séneca y Burro son a menudo mencionados como una dupla que obra de común acuerdo, en tanto, para Tácito, este dúo es el símbolo de dos fuerzas aliadas (13.2.1). Séneca y Burro logran resistir los ataques de Agripina durante algún tiempo pero, finalmente, la muerte de Burro en el año 62 quebrantó el poder de Séneca (14.52.1).

Para los objetivos de nuestro trabajo resulta interesante el hecho de que en el relato de Tácito emergen voces críticas que buscan poner en jaque el poder cultural de Séneca: la de P. Suilio en el año 58 (13.42.2-4), y, tras la muerte de Burro, la de un grupo de detractores anónimos (14.52.2-4). Las críticas se centran en señalar la inutilidad de sus estudios; su envidia de aquellos que ejercían una elocuencia incorrupta, dirigida a la protección de la vida de los ciudadanos (13.42.3); su adulterio con Julia y sus supuestas relaciones ilícitas con Agripina (13.42.3). Sus críticos anónimos ponen el foco, asimismo, en su inmensa riqueza, que sobrepasa la medida propia de un particular y que Séneca no cesa de aumentar (14.52.2), y en las inconsistencias entre la filosofía que pregona y el lujo en el que vive (13.42.4); lo acusan de ser un cazatestamenteos (13.42.4) y un usurero (13.42.4), y de monopolizar audiencias y campos artísticos (14.52.4). Esta monopolización, a su vez, ofrece

la oportunidad de presentar a Séneca como una amenaza para la riqueza y creciente popularidad de Nerón (14.52.3). Por último, sus detractores construyen el fin de la influencia de Séneca como un rito de pasaje para Nerón (14.52.3-4).

Asimismo, vale la pena detenerse en la recreación que hace Tácito de la entrevista entre Séneca y Nerón en la que Séneca le pide permiso para retirarse de la corte y Nerón se lo rechaza (14.53-56). La entrevista encapsula niveles considerables de violencia, como puede apreciarse en su cierre: *Seneca, qui finis omnium cum dominante sermonum, grates agit* (14.56.3). La yuxtaposición de los discursos de ambos es interesante pues Nerón refuta cada uno de los argumentos presentados por Séneca: éste alega que su retiro estaría en sintonía con los ejemplos de Agripa y Mecenas (14.53.3), y que sus modestos orígenes (14.53.5) y la filosofía que profesa no le permiten conservar los beneficios que la *amicitia* con Nerón le ha reportado (14.53.5). Con todo, esta evidente contradicción entre *oratio* y *uita* es redefinida a continuación como una estrategia de supervivencia (14.53.5). En el discurso de Séneca las riquezas adquiridas son presentadas como una carga que ya no logra soportar (14.54.1) y, por lo tanto, quiere cederlas a Nerón (14.54.2). Asimismo, argumenta que lo avanzado de su edad (14.54.2; 14.54.3) y la madurez de Nerón (14.54.3) hacen que ése sea el momento más apropiado para su retiro, retiro que redundará en *gloria* para el *princeps* (14.54.3).

La respuesta de Nerón traiciona la sólida formación retórica recibida de su *magister* (14.55.1). Nerón busca contradecir la afirmación de Séneca de que sus dones a Nerón han sido unos *studia* (...) *in umbra educata* (14.53.4). Como sostiene KER (2009a: 48), la entrevista entre ambos, tal como es configurada por Tácito, confronta a Séneca con su doble retórico (“*rhetorical doppelgänger*”) y al lector con la imagen de “dos Sénecas discutiendo”. Nerón gana ostensiblemente la discusión al ofrecer un argumento incontestable contra el retiro de Séneca:

*quin, si qua in parte lubricum adulescentiae nostrae declinat, reuocas ornatumque robur subsidio impensius regis? non tua moderatio si reddideris pecuniam, nec quies, si reliqueris principem, sed mea auaritia, meae crudelitatis metus in ore omnium uersabitur. quod si maxime continentia tua laudetur, non tamen sapienti uiro decorum fuerit, unde amico infamiam paret, inde gloriam sibi recipere* (14.56.1-2)<sup>28</sup>.

Esta presentación de los hechos deja entrever que tanto Séneca como Nerón velaban celosamente por mantener a salvo su propia imagen pública y que, en consecuencia, estaban muy

atentos al modo en que sus acciones serían vistas y valoradas por otros. Así pues, el retiro de Séneca es construido por Tácito como una forma de resistencia al poder de Nerón y como un intento de salvar si no su vida, al menos su imagen pública. De acuerdo con esto, la entrevista se cierra del modo siguiente: “pero [Séneca] cambia los hábitos de su antiguo poder, aleja a la multitud de visitantes, evita a los acompañantes, aparece raramente en la ciudad, como si la mala salud o los estudios de filosofía lo retuvieran en casa” (*sed instituta prioris potentiae commutat, prohibet coetus salutantium, uitat comitantes, rarus per urbem, quasi ualetudine infensa aut sapientiae studiis domi attineretur*, 14.56.3). Los intentos de distanciarse de Nerón y de salvar su imagen continúan más adelante, pues Tácito refiere que en el año 64, después del gran incendio de Roma, Séneca busca tomar distancia nuevamente de Nerón (15.45.3). Nerón vuelve a negarle la posibilidad de retirarse e intenta deshacerse de Séneca envenenándolo (15.45.3); luego sigue el relato de su muerte ordenada por Nerón como castigo por su supuesta participación en la conspiración de los Pisones (15.60-64). En la narración de su muerte (15.60-64) se destacan varios elementos: en primer lugar, su imperturbabilidad (15.61.2; 15.62.1); en segundo lugar, Tácito refiere que Séneca, imposibilitado de acceder a su testamento por los soldados de Nerón, dijo a sus amigos que les legaba (*testatur*) lo único que tenía disponible, pero también lo más importante, *imaginem uitae suae* (15.62.1).

28 “¿Por qué, si en algún punto mi juventud resbala hacia el mal camino, no me haces volver atrás y riges con mayor celo mi fuerza, enriqueciéndola con tu ayuda? No será tu moderación, si devuelves los bienes, ni tu descanso, si abandonas al príncipe, lo que ande en boca de todos, sino mi avaricia y el miedo a mi crueldad. Y si sobre todo se alaba tu templanza, no parece bien en un varón sabio ganarse gloria con algo que redunde en infamia para su amigo”.



Como muestra MAYER (2008), la frase alude a las *imagines maiorum* o más-caras-retrato que las familias nobles conservaban de sus ancestros a fin de invitar a los vivos a emular los logros de sus antepasados<sup>29</sup>. Traduciendo esta práctica a términos metafóricos, Séneca deja la *imago* –término fuertemente connotado en boca de un *homo nouus*– de su vida y también la de su muerte, con el propósito de inspirar a otros con su *exemplum*. En tercer lugar, Tácito sugiere que la de Séneca no fue precisamente una muerte fácil –*dysthanatēsas* es la palabra empleada por Dión Casio (62.25.2)–, y liga esta dificultad al estado general de su cuerpo y al rigor al que lo había sometido a lo largo de toda su vida (15.63.3). Por último, la escritura figura de manera prominente en esta escena postrema. En efecto, en este trance final no se vio privado de su *eloquentia*, pues dictó sus últimos pensamientos a sus secretarios (15.63.3)<sup>30</sup>.

Parece oportuno cerrar este apartado con una recapitulación de los rasgos del *ethos* previo senecano que el testimonio de Tácito pone en evidencia. En primer lugar, podemos mencionar su condición de *praediues*<sup>31</sup>, blanco central de las acusaciones de incoherencia e hipocresía. Riqueza, poder político e influencia se encuen-

tran íntimamente relacionados, pues aunque Séneca procedía de una familia de origen ecuestre bien acomodada, no parece haber dudas respecto de que su *amicitia* con el emperador lo benefició. Vale aclarar que el poder y la influencia que Séneca poseía eran más bien de tipo informal<sup>32</sup>, pues aunque tuvo un consulado *suffectus* durante el año 56, que Tácito no menciona, su autoridad estaba ligada estrechamente a su papel como consejero áulico. No obstante la informalidad de este poder, podemos suponer que debe de haber sido lo suficientemente importante como para despertar *invidia* (14.54.1) y los celos de Nerón.

El segundo rasgo identitario que el texto de Tácito pone de manifiesto es la *eloquentia*, que en Séneca aparece fuertemente ligada a la escritura. En efecto, recordemos que este *homo nouus*, émulo de Cicerón también en este aspecto, debía su ascenso político a sus habilidades discursivas<sup>33</sup>. Dicho talento le había permitido no sólo medrar políticamente sin necesidad de echar mano de los procedimientos habituales bajo el Imperio –esto es, la adulación o la delación de los propios pares–<sup>34</sup>, sino que también

29 Para este tema, cfr. FLOWER (1996).

30 En el testimonio de Dión Casio (62.25.2) se señala que en su hora última Séneca no dejó de revisar el libro que estaba escribiendo.

31 Así se refieren a Séneca tanto Tácito (*Ann.* 15.64.4) como Juvenal (10.16). GRIFFIN (1992: 286-314) dedica un capítulo entero al tema de la riqueza de Séneca.

32 La condición de *amicus principis* era, con todo, un título oficial (VEYNE 2003: VII).

33 Cfr. VEYNE (2003: 1). Para los vínculos entre *nouitas* y retórica, cfr. PINA POLO (1997: 87-107).

34 Para el creciente papel desempeñado por los delatores profesionales desde los orígenes del Imperio, cfr. DILL (1905: 35-37). Cfr. Tac., *Ann.* 15.61.1: *nec sibi promptum in adulationes ingenium. idque nulli magis gnarum quam Neroni, qui saepius libertatem Senecae quam seruitium expertus esset.*

había mediado sus relaciones con el poder imperial, en tanto su compromiso con él estuvo indisolublemente ligado con lo que Rodríguez Adrados caracteriza como el punto de síntesis de su vida: su vocación de consejero o preceptor de príncipes (1997: 9), que puede considerarse como un tercer rasgo identitario en el que, según vimos, el testimonio de Tácito pone el acento.

Asimismo, la narración de la muerte de Séneca pone el foco en su cuerpo: se trata de un cuerpo enfermo, anciano, frugal, resistente al dolor y a la muerte. Estos atributos explican y justifican la opción por una vida retirada, consagrada al estudio y alejada de las intrigas de la corte. Un último rasgo que merece mención es su vocación de ejemplaridad, es decir, la aspiración a que su vida adquiriera el estatuto de *exemplum*, cuestión que está ligada a su papel de preceptor-consejero.

Seguidamente, intentaremos mostrar cómo todas estas valoraciones o representaciones, que, con toda probabilidad, circulaban sobre Séneca en tanto sujeto empírico, operarán como el sustrato del *ethos* discursivo que se construye en las primeras cartas.

### ***Ethos* previo y autofiguración en las *Epistulae Morales***

**A** la hora de embarcarse en el proyecto filosófico de las *Epistulae* Séneca debe de haber ponderado cuidadosamente la cuestión de que lo que el lector sabía sobre su vida condicionaría fuertemente la

recepción de la obra. A pesar de que esto es, por supuesto, una circunstancia extradiscursiva imposible de verificar, lo que el ego epistolar señala a propósito de una cita de Epicuro ofrece fundamentos para corroborar esta sospecha, en tanto muestra cómo lo que se sabe sobre la *uita* del locutor o escritor determina la recepción de su discurso<sup>35</sup>:

*'Magnificentior, mihi crede, sermo tuus in grabatto uidebitur et in panno; non enim dicentur tantum illa sed probabuntur.' Ego certe aliter audio quae dicit Demetrius noster, cum illum uidi nudum, quanto minus quam [in] stramentis incubantem: non praeceptor ueri sed testis est*<sup>36</sup>.

Por consiguiente, podemos presumir que las primeras veintinueve cartas de la colección resultarán claves para determinar no sólo la posición de autoridad del ego epistolar, sino también para construir la credibilidad necesaria para captar al destinatario y hacerlo entrar dentro del marco de pensamiento de quien escribe. En tal sentido, la opción por el género epistolar no parece menor ya que éste conlleva la expectativa de revelar más

35 El texto utilizado es el de la edición de REYNOLDS (1965). Las traducciones nos pertenecen.

36 Sen., *Ep.*20.9: "Créeme, tu discurso parecerá más impresionante en una cama miserable y en harapos, pues lo que digas no será meramente dicho sino demostrado'. Yo, ciertamente, escucho de otra manera lo que dice nuestro Demetrio, puesto que lo he visto desnudo, recostado sobre algo peor que la paja: no es maestro de la verdad, sino testigo de ella".

que ningún otro los rasgos del *ethos* del escritor<sup>37</sup>. Más aun, la escritura parece ofrecer una garantía extra de veracidad.<sup>38</sup> Ahora bien, lo examinado en el apartado anterior lleva a presumir que Séneca tendrá enormes dificultades para poder enunciar las verdades del estoicismo en primera persona y resultar creíble. Un primer obstáculo para esto estribaba en el rasgo “*praediues*” que, según vimos, trae a colación la narración de Tácito<sup>39</sup>. Así pues, desde la primera carta

se da comienzo a un progresivo cuestionamiento y redefinición de la riqueza y de la propiedad, que continúa a lo largo de los tres primeros libros. Consideremos un par de ejemplos:

*Omnia, Lucili, aliena sunt, tempus tantum nostrum est; in huius rei unius fugacis ac lubricae possessionem natura nos misit, ex qua expellit quicumque uult*<sup>40</sup>.

(...) *non puto pauperem cui quantum lucumque superest sat est* (...) <sup>41</sup>.

37 Esto es precisamente lo que se afirma en el tratado –erróneamente atribuido por la tradición manuscrita a Demetrio de Falero– *De elocutione* (§ 227). Su datación exacta es objeto de controversia. Las fechas que se han sugerido van del s. III a.C. al s. I d.C., aunque sus fuentes parecen remontarse al s. II o al s. I a.C. (MALHERBE 1988: 2).

38 Cfr. *Turpe est aliud loqui, aliud sentire: quanto turpius aliud scribere, aliud sentire!* (Sen., *Ep.*24.19).

39 Asimismo, es interesante considerar que casi la mitad del diálogo *De uita beata* (§§17-28) contiene una larga defensa de los filósofos acusados de mostrar incoherencia entre sus dichos y sus hechos (esta acusación parece haber tenido un carácter tópico, pues en la *Ep.*29.6-7 el ego epistolar anticipa que Marcelino intentará resistirse a escuchar las verdades del estoicismo aduciendo la falta de acuerdo entre la vida de los filósofos y su discurso). En el *De uita beata* Séneca se centra en defender el derecho de los filósofos a poseer las riquezas, por cuantiosas que sean, siempre y cuando éstas hayan sido adquiridas honradamente. Los pormenores del lujo que da, los ejemplos ilustres que aduce (Platón, Epicuro, Zenón, Aristóteles), la insistencia en los argumentos, el tono a veces virulento, permiten sospechar que Séneca se está defendiendo, sobre todo, a sí mismo. El argumento principal apunta a demostrar que la exigencia de que exista acuerdo entre *oratio* y *uita* no aplica para el *proficiens*.

Sin embargo, como afirmará más adelante, dedicarse a la filosofía exige mucho más que actuar de conformidad con el estereotipo del *sapiens* y despreciar las riquezas (*Ep.*5.3), pues ésta pide frugalidad y no autocastigo (*Ep.*5.5). Por lo tanto, no sólo resulta posible ser virtuoso en medio de las riquezas, sino que incluso es propio de un espíritu pusilánime no poder soportarlas (*Ep.*5.6), dado que el *uitium* no está en las riquezas o en la pobreza, sino *in ipso animo* (*Ep.*17.12). Este tema es profundizado más adelante, en una carta cuyo eje central es, justamente, la cuestión de que debe existir acuerdo entre *oratio* y *uita*:

*‘Quid ergo? non licet diuitias in sinu positas contemnere?’ Quidni liceat? Et ille ingentis animi est qui illas cir-*

40 Sen., *Ep.*1.3: “Todas las cosas, Lucilio, nos son ajenas, sólo el tiempo nos pertenece. La naturaleza nos ha dado la posesión de esto solo, fugaz y escurridizo, del cual nos despoja cualquiera que lo desea.”

41 Sen., *Ep.*1.5: “No considero pobre a quien está satisfecho con lo poco que le queda.” Cfr., asimismo, *Ep.*2.6; 4.10-11; 14.18.

*cumfusas sibi, multum diuque miratus quod ad se uenerint, ridet suasque audit magis esse quam sentit. Multum est non corrumpi diuitiarum contubernio; magnus ille qui in diuitiis pauper est. 'Nescio' inquis 'quomodo paupertatem iste laturus sit, si in illam incidere.' Nec ego, Epicure, an tuus [si] iste pauper contempturus sit diuitias, si in illas incidere; itaque in utroque mens aestimanda est inspiciendumque an ille paupertati indulgeat, an hic diuitiis non indulgeat. Alioquin leue argumentum est bonae uoluntatis grabattus aut pannus, nisi apparuit aliquem illa non necessitate pati sed malle*<sup>42</sup>.

De acuerdo con lo que aquí se señala, lo que está en juego no son la pobreza o la riqueza en sí mismas sino la naturaleza de la relación que mantiene el individuo con ambas. A propósito de esta relación, llama la atención el hecho de que la situación hipotética que se plantea pone

42 Sen., *Ep.*20.10: “Entonces ¿qué?, ¿no es posible despreciar las riquezas que uno tiene en su poder? ¿Por qué no va a ser posible? También posee grandeza de ánimo aquel que, rodeado de ellas, y tras asombrarse mucho y por largo tiempo de que hayan llegado hasta él, sonríe y antes oye que son tuyas que lo experimenta. Es un gran mérito no corromperse por la cohabitación con las riquezas; es grande aquel que es pobre en medio de las riquezas. ‘No sé’, dices, ‘de qué modo soportará el rico la pobreza si cayese en ella. Ni tampoco sé yo, Epicuro, si tu pobre despreciará las riquezas, si cayese en ellas. Por consiguiente, en uno y otro caso hay que considerar e inspeccionar la mente, ver si el rico se complace en la pobreza, o si el pobre no se entrega a las riquezas. De lo contrario, son una prueba débil de buena voluntad la cama miserable y los harapos, a menos que sea evidente que uno no lo soporta por necesidad sino por elección”.

de relieve la pasividad de quien posee un *ingens animus* en relación con las riquezas (*qui illas circumfusas sibi, multum diuque miratus quod ad se uenerint, ridet suasque audit magis esse quam sentit*). Por otra parte, el sintagma nominal *diuitiarum contubernio* puede llevar a considerar que también la riqueza ofrece posibilidades de *exercitatio* para el *proficiens*<sup>43</sup>. Con todo, la carta se cierra recomendando a Lucilio que medite sobre una *imaginaria paupertas* (20.13), de modo de estar mejor preparado para enfrentar la verdadera. Seguidamente el ego epistolar explica por qué esta *meditatio* resulta especialmente necesaria tanto para él como para Lucilio: ambos se encuentran totalmente ablandados por los placeres (*delicias permaduimus*) y todo lo consideran duro y difícil (*dura ac difficilia*, 20.13). Como podemos ver, antes que borrar el rasgo *praediues*, el ego epistolar –que se presenta como *proficiens*– opta por reconocerlo y –a modo de *captatio*– exhibe sus esfuerzos –y, en ocasiones, su rotundo fracaso–<sup>44</sup> por desprenderse de todo lo *superuacuum*, paso ineludible para armonizar *uita* y *oratio*.

43 En efecto, en su acepción castrense, el término *contubernium* se refiere a la unión de un joven con un líder militar con fines de entrenamiento (cfr. *OLD*, s.u.1).

44 Cfr. Sen., *Ep.*87, donde se exponen las dificultades involucradas en el logro de un genuino abandono de los valores mundanos. En ella el ego epistolar confronta directamente su apego a la riqueza material, que persiste a pesar de sus intentos por llevar una vida frugal.

Otros rasgos identitarios serán, en cambio, objeto de franca consolidación. En efecto, habíamos visto cómo, en el relato de Tácito, su *eloquentia* aparecía vinculada a la escritura. Así, en la *Ep.8*, que responde a la objeción de Lucilio respecto de que la exhortación a alejarse de la multitud (*uitare turbam*) no cuadra bien con los preceptos del estoicismo<sup>45</sup>, el ego epistolar pondrá en primer plano su industriosa actividad intelectual, presentando una imagen de sí en la que nocturnidad y escritura aparecen fuertemente ligadas:

*Nullus mihi per otium dies exit; partem noctium studiis uindico; non uaco somno sed succumbo, et oculos uigilia fatigatos cadentesque in opere detineo. Secessi non tantum ab hominibus sed a rebus, et in primis a meis rebus: posteriorum 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*<sup>46</sup>.

45 La doctrina estoica prescribe la participación activa en la vida cívica, a menos que exista algún obstáculo que lo impida. Cfr. *De otio* 3.2-5, tratado que ha llegado hasta nosotros en forma fragmentaria (GRIFFIN 1992: 315-366). El tema del retiro de las obligaciones oficiales (*otium*) es mucho más evidente en la primera parte de la colección epistolar senecana (e.g. *Epp.* 19; 22; 36); luego, el énfasis se desplaza desde la necesidad de retirarse a la cuestión de cómo hay que comportarse una vez que se ha producido el retiro (68; 82.1-4).

46 Sen., *Ep.8.1-2*: “Ningún día transcurre para mí inactivo; reservo parte de las noches al estudio; no me entrego al sueño sino que

Como puede verse, la escritura posibilita la acción a la distancia (tanto temporal como espacial) y así Séneca permanece visiblemente involucrado en beneficiar a otros. Al mismo tiempo, la separación física que está implícita en la forma epistolar le permite presentarse como alejado de otras transacciones sociales, tales como aspirar a los cargos públicos, litigar, asistir a cenas y *recitationes*, intercambiar recomendaciones y otros favores (8.6), transacciones que si son asumidas de manera real y no figurada, son construidas como conducentes a la adopción de falsos valores.

Ligado a la presentación del ego epistolar como abocado a tareas intelectuales, espirituales o librescas se encuentra el énfasis en otro rasgo identitario en el que el relato de Tácito pone el foco, esto es, el disciplinamiento del cuerpo para que se someta al *animus*:

*Hanc ergo sanam ac salubrem formam uitae tenete, ut corpori tantum indulgeatis quantum bonae ualetudini satis est. Durius tractandum est ne animo*

succumbo ante él, y retengo los ojos, fatigados por la vigilia y que se me entrecierran, en el trabajo. Me he apartado no tanto de los hombres, sino de los negocios y, principalmente, de mis negocios: me ocupo de los hombres del futuro. Redacto para ellos algunas cosas que podrían servirles; les mando por carta consejos saludables, como preparaciones de útiles medicamentos, tras haber probado que éstos son eficaces en mis úlceras, las cuales, aunque no han sanado completamente, han dejado de extenderse”. Para la cultura de la *lucubratio* durante el Imperio, cfr. KER (2004). A propósito de la caracterización de la filosofía como un arte cuasi-médico, cfr. NUSSBAUM (1994).

*male pareat: cibus famem sedet, potio sitim exstinguat, uestis arceat frigus, domus munimentum sit aduersus infesta temporis*<sup>47</sup>.

Es importante resaltar que Séneca configura cuidadosamente su retiro como un beneficio para otros. Consideramos que, de esta manera, busca disipar la sospecha de que su alejamiento expresa una desaprobación por un régimen corrupto (recordemos que, en la recreación que hace Tácito de la entrevista entre Séneca y Nerón, este último rechaza su petición de retiro aduciendo que el alejamiento de Séneca equivaldría a una tácita condena del *princeps*). Este tema es abordado explícitamente en la *Ep.14*, en la que, a nuestro juicio, el ego epistolar reelabora tanto el tema de su retiro como su pasado como *amicus principis*. En efecto, en ella se confrontan tres clases de temores (14.3): escasez (*inopia*), enfermedad (*morbis*) y los males que ocasiona la violencia del poderoso (*quae per uim potentioris eueniunt*). De los tres, ninguno impresiona tanto como la amenaza del poderoso, dados los medios de tortura a que recurría el despotismo imperial (14.5). Por ello, el *sapiens* evita las ofensas y la ira del poderoso, de la misma manera en que

47 Sen., *Ep.8.5*: “Por consiguiente, mantened esta sana y provechosa forma de vida, de modo tal que concedáis al cuerpo sólo cuanto es suficiente para la buena salud. Se lo ha de tratar con bastante dureza para que no obedezca al espíritu con rebeldía: que el alimento calme el hambre, que la bebida extinga la sed, que el vestido aleje el frío, que la casa sea defensa contra las inclemencias del tiempo”. Cfr., asimismo, *Ep.14.2* y *15.2*.

el timonel cauto evita la tormenta<sup>48</sup>, y presta especial atención a no parecer rehuirlo (*ne uitare uideatur*), en la medida en que uno condena aquello que rehúye (*quia quae quis fugit damnat*, 14.8). Otra cuestión interesante que toca esta carta tiene que ver con la participación del *sapiens* en los asuntos públicos. El *exemplum* de Catón muestra que en tiempos de crisis el papel del *sapiens* es nulo, ya que frente a los poderosos sólo puede emitir palabras vanas (*irritas uoces*, 14.13)<sup>49</sup>. No hay que forzar demasiado la interpretación como para ver en esto un intento de disculpar su fracaso como consejero de Nerón.

Ahora bien, así como su reputación de *praediues* lo inhabilitaba para enunciar las verdades del estoicismo en primera persona y resultar creíble, no es descabellado suponer que su fracaso como consejero áulico debilitaba sus credenciales para actuar como *magister* y señalar a otros el camino correcto (*rectum iter*, *Ep.8.3*)<sup>50</sup>. Dicho de otra manera, lo que está en juego en las primeras cartas de la colección no es sólo la ‘credibilidad’ del ego epistolar sino también su ‘autori-

48 Para el símil del navegante en la tormenta, cfr. ARMISEN-MARCHETTI (1989: 270).

49 Cfr., en este sentido, VEYNE (2003: 158): “Although he held the senate in high esteem, Seneca never belonged to the Stoic opposition, hiding their noble arrogance, nostalgia for the republic, and secret anti-Caesarism under the cloak of philosophy”. Con todo, enfatiza que las *Epistulae* deben ser leídas como una forma sutil de oposición (2003: 164).

50 Cfr. Paus. VII.17.3, donde se señala que Nerón poseía un alma virtuosa que fue corrompida por una mala educación.

dad? La cuestión de si el ego epistolar se encuentra en una posición para enseñar legítimamente a otros es abordada explícitamente en la *Ep.27*:

*“Tu me’ inquis ‘mones? iam enim te ipse monuisti, iam correxisti? ideo aliorum emendationi uacas?’ Non sum tam improbus ut curationes aeger obeam, sed, tamquam in eodem ualetudinario iaceam, de communi tecum malo colloquor et remedia communico<sup>51</sup>.*

Como puede verse, aunque tanto el ego como el *tu* son construidos como *proficientes*<sup>52</sup>, el ego epistolar se presenta aquí como un paso más adelantado en el camino hacia la sabiduría. Y aunque reconoce que aún tiene mucho por corregir (*nec hoc promitto iam aut spero, nihil in me superesse quod mutandum sit, Ep.6.1*), su mejoría puede constatarse en el hecho de que ahora –en el presente de las *Epistulae*– es consciente de sus defectos (*Et hoc ipsum argumentum est in melius translati animi, quod uitia sua quae adhuc ignorabat uidet, Ep.6.1*). En este sentido, el ego se construye como *exemplum* y como quien está en posición de enunciar la verdad (*Ep.29.1*), aunque se trate de una verdad de la que aún no se puede apropiarse por completo. De hecho, la

*Ep.29*, que cierra el libro tercero, muestra al ego activamente comprometido con la tarea de conversión de sus *amici*: Lucilio le ha preguntado por Marcelino, un amigo en común, y el ego le responde que lo ve raramente, no por otro motivo sino porque Marcelino teme escuchar la verdad (*non ulla alia ex causa quam quod audire uerum timet*), riesgo del que se encuentra lejos (*a quo periculo iam abest*), pues no hay que hablar más que a quien esté dispuesto a escuchar (*nulli enim nisi audituro dicendum est, Ep.29.1*). En efecto, dado que la sabiduría es un arte, hay que escoger a quienes van a hacer progresos (*eligat profecturos*), apartarse de aquellos que no merecen confianza (*ab is, quos desperauit, recedat*), pero sin abandonarles enseguida, e intentando remedios extremos en la propia desesperanza (*non tamen cito relinquat et in ipsa desperatione extrema remedia temptet*). A nuestro juicio, el ego epistolar consolida aquí su posición como *magister*, en la medida en que si los lectores han llegado hasta la *Ep.29* es porque han sabido acordarle credibilidad y legitimidad, en tanto están dispuestos a escuchar lo que tiene para decirles.

Para concluir, esperamos que nuestro análisis haya contribuido a repensar la controvertida cuestión de la “hipocresía” (lexema que implica un juicio de valor y que, según ya señalamos, es empleado sin demasiada discusión en la bibliografía secundaria) de Séneca, mostrando cómo, cuando un crítico la pone de relieve, pasa por alto el hecho de que el texto –puntualmente, el de las *Epistulae*– no nos ofrece fundamentos para sostener la inconsistencia del ego

51 Sen., *Ep.27.1*: “Me dices: ¿Tú me das consejos?, ¿de verdad ya te los has dado a ti mismo, ya te has corregido?, ¿por eso tienes tiempo para mejorar a los demás?” No soy tan desvergonzado como para realizar curaciones estando enfermo, pero, como si yaciera en el mismo hospital, converso contigo sobre una dolencia común a ambos y expongo los remedios.”

52 Cfr., asimismo, *Ep. 7.3; 75.15; 52.7; 87.4-5*.

epistolar, pues éste se limita a caracterizar al yo anterior a la escritura –y, por lo tanto, extradiscursivo– como errado y en proceso de ser superado: *Rectum iter, quod sero cognoui et lassus errando, aliis monstro* (Ep.8.3). En otras palabras, lo que las cartas nos ofrecen es un retrato de un ego *proficiens* totalmente coherente con la continua búsqueda de alcanzar el ideal del sabio estoico, pero que no por *imperfectus* se muestra menos consistente con los objetivos que se ha trazado. La búsqueda de esta consistencia es, creemos, lo que lo lleva a consolidar o rectificar ciertos rasgos de su *ethos* previo que podían resultar beneficiosos o perjudiciales para el retrato discursivo que las *Epistulae* nos presentan. En todo caso, la única discrepancia que el ego exhibe es la existente entre la teoría filosófica que expone y la puesta en práctica de dicha filosofía. Dicho de otra manera, esta discordancia no surge de la comparación entre los escritos de Séneca y su vida, sino que forma parte de la esquizofrenia endémica de la filosofía estoica<sup>53</sup>, con su visión del *sapiens* y su código de comportamiento para el *imperfectus*.

## Ediciones y traducciones

- HEUBNER, H. (21994). *P. Cornelii Taciti Libri Qui Supersunt. Tom. I: Ab Excessu Divi Augusti*. Stuttgart (1983).
- REYNOLDS, L. D. (1965). *L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae Morales*. Oxford: Clarendon Press.

53 Cfr. GRIFFIN (1992:177).

## Bibliografía citada

- AMOSSY, R. (2010a). *L'argumentation dans le discours*. Paris: Armand Colin (12000).
- AMOSSY, R. (2010b). *La présentation de soi. Ethos et identité verbale*. Paris: PUF.
- ARMISEN-MARCHETTI, M. (1989). *Sapientiae facies. Étude sur les images de Sénèque*. Paris: Les Belles Lettres.
- BARTSCH, S. (2006). *The Mirror of the Self. Sexuality, Self-Knowledge and the Gaze in the Early Roman Empire*. Chicago: University of Chicago Press.
- BARTSCH, S. (2015). "Senecan Selves" en Bartsch, S. y Schiesaro, A. (eds.) *The Cambridge Companion to Seneca*. New York: Cambridge University Press; 187-198.
- CANCIK, H. (1967). *Untersuchungen zu Senecas Epistulae morales*. Hildesheim.
- CUGUSI, P. (1983). *Evoluzione e forme dell'epistolografia latina nella tarda repubblica e nei primi due secoli dell'impero*. Roma: Herder.
- DILL, S. (21905). *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*. London: MacMillan y Co. (1904).
- DINTER, M. T. (2013). "Introduction: The Neronian (Literary) 'Renaissance'" en Buckley, E. y Dinter, M.T. (eds.) *A Companion to the Neronian Age*. Chichester: Blackwell Publishing; 1-16.
- DYSON, S. L. (1970). "The Portrait of Seneca in Tacitus". En *Arethusa* 3; 71-84.
- FLOWER, H. (1996). *Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture*. Oxford: Clarendon Press.
- GRAVER, M.R. (1996). *Therapeutic Reading and Seneca's Moral Epistles*, tesis doctoral, Brown University.
- GRIFFIN, M. T. (21992). *Seneca: A Philosopher in Politics*. Oxford: Clarendon Press (1976).



- GRIFFIN, M. T. (2008). "Imago Vitae Suae" en Fitch, J. (ed.) *Seneca*. Oxford: Oxford University Press; 23-58.
- JONES, M. (2014). "Seneca's Letters to Lucilius: Hypocrisy as a Way of Life" en Wildberger, J. y Colish, M. L. (eds.) *Seneca philosophus*. Berlín-Boston: Walter de Gruyter; 393-429.
- KER, J. (2004). "Nocturnal Writers in Imperial Rome: The Culture of *Lucubratio*". En *Classical Philology* 99; 209-242.
- KER, J. (2009a). *The Deaths of Seneca*. Oxford: Oxford University Press.
- KER, J. (2009b). "Outside and Inside: Senecan Strategies" en Dominik, W. J. - Garthwaite J. y Roche, P. A. (eds.) *Writing Politics in Imperial Rome*. Leiden-Boston: Brill; 249-271.
- LEEMAN, A.D. (1953). "Seneca's Plans for a Work 'Moralis philosophia' and Their Influence on His Later Epistles". En *Mnemosyne* 6; 307- 313.
- MALHERBE, A. J. (1988). *Ancient Epistolary Theorists*. Atlanta: Scholars Press.
- MAURACH, G. (1970). *Der Bau von Senecas Epistulae Morales*. Heidelberg.
- MAYER, R.G. (2003). "Persona problems". En *Materiali e Discussioni per l'analisi dei testi classici* 50; 1-26.
- MAYER, R.G. (2008). "Roman Historical *Exempla* in Seneca" en Fitch, J. (ed.) *Seneca*. Oxford: Oxford University Press; 299-315.
- MAZZOLI, G. (1989). "L' 'Epistulae morales ad Lucilium' di Seneca: Valore letterario e filosofico". En *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 36/2; 1823-1877.
- NUSSBAUM, M.C. (1994). *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- PINA POLO, F. (1997). *Contra arma verbis. El orador ante el pueblo en la Roma tardorrepública*. Madrid: Institución Fernando el Católico.
- RODRIGUEZ ADRADOS, F. (1997). "Séneca, los griegos y nosotros" en Rodríguez Pantoja, M. (ed.) *Séneca, dos mil años después*. Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del Bimilenario de su Nacimiento. Córdoba: Caja-Sur Publicaciones; 7-12.
- ROLLER, M. B. (2001). *Constructing Autocracy. Aristocrats and Emperors in Julio-Claudian Rome*. Princeton: Princeton University Press.
- ROLLER, M. B. (2011). "To whom am I speaking? The changing venues of competitive eloquence in the early empire" en Blösel, W. y Hölkeskamp, K. J. (eds.) *Von der militia equestris zur militia urbana: Prominenzrollen und Karrierefelder im antiken Rom*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag; 197-221.
- ROSENMEYER, P.A. (2001). *Ancient Epistolary Fictions. The Letter in Greek Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RUSSELL, D.A. (1974). "Letters to Lucilius" en Costa, C.D.N. (ed.) *Seneca*, Boston: Routledge yKegan Paul; 70-95.
- VEYNE, P. (2003). *Seneca. The Life of a Stoic*. New York y London: Routledge.
- WILSON, M. (1987). "Seneca's Epistles to Lucilius: A Revaluation" en Boyle, A. J. (ed.), *The Imperial Muse*. Berwick, Victoria: Oxford University Press; 102-121.
- WILSON, M. (2001). "Seneca's Epistles Reclassified" en Harrison, S. J. (ed.) *Texts, Ideas, and the Classics*. Oxford: Oxford University Press; 164-188.

---

Recibido: 05-03-2016  
 Evaluado: 11-05-2016  
 Aceptado: 13-05-2016

