



## TANTUM BONAM CLAUSULAM INPONE: SUICIDIO, ESCRITURA Y (AUTO)EJEMPLARIDAD EN SEN., EP. 77

Soledad Correa

[Conicet - Universidad de Buenos Aires]  
[soledad.correa@conicet.gov.ar]

**Resumen:** Partiendo del supuesto de que, en sus *Epistulae*, Séneca se apropia activamente del discurso ejemplar, nos proponemos analizar los vínculos entre suicidio, escritura y (auto)ejemplaridad en la *Epistulae* 77. Nuestra hipótesis es que, a través de la escritura de esta carta, el ego epistolar busca dirigir la atención del lector hacia lo que él considera que debe ser una muerte ejemplar, con vistas a que este modelo perviva en la memoria de la audiencia y así proyecte su propia ejemplaridad hacia el porvenir.

**Palabras clave:** Séneca - *Epistulae* - suicidio - escritura - (auto)ejemplaridad

**Tantum bonam clausulam inpone: suicide, writing, and (self)exemplarity in Sen., Ep.77**

**Abstract:** Assuming that in his *Epistulae* Seneca actively appropriates the discourse of exemplarity, we intend to analyze the connections between suicide, writing, and (self)exemplarity in *Ep. 77*. Our hypothesis is that, through writing this letter, the epistolary ego tries to direct the reader's attention towards his ideal of an exemplary death, with the aim that this model lasts in the audience's memory, and thus casts his own exemplarity into the future.

**Key words:** Seneca - *Epistulae* - suicide - writing - (self)exemplarity

En general, los estudiosos están de acuerdo en datar las 124 *Epistulae morales*<sup>1</sup> de Séneca que han llegado hasta nosotros (en 20 libros) en el período comprendido entre el ocaso de su influencia en la corte de Nerón en el año 62 (o 63) y su muerte, en el año 65 d. C<sup>2</sup>. La colección está dirigida en su totalidad a un único destinatario, Lucilio, un miembro del orden ecuestre

1 Sobre las cartas de Séneca en general, cfr. FAIDER (1921); CANKIK (1967); RUSSELL (1974); CUGUSI (1983: 195-206); HACHMAN (1995); SCHÖNEGGE (1999); WILSON (1987, 2001); HENDERSON (2004); INWOOD (2007: 133-148). El término *epistulae morales* probablemente pertenece al propio Séneca, cfr. CUGUSI (1983: 196), quien cita, a su vez, el testimonio de Aulo Gelio (*NA praef.* 9.12.23).

2 Cfr. GRIFFIN (1992: 353), quien opta por la cronología reducida (año 63) y MAZZOLI (1989).

a quien Séneca dedicó también *De providentia y Naturales Quaestiones*. Ciertamente, encontramos correspondencias generales entre los temas abordados por las *Epistulae* y el retrato del retiro y muerte de Séneca que nos presenta Tácito en los libros 14 y 15 de sus *Annales*<sup>3</sup>. Con todo, tales resonancias bien podrían tener que ver con el intento del historiador de caracterizar a Séneca de acuerdo con la imagen de sí que éste proyecta en su epistolario. Y esta imagen se distingue precisamente por la voluntad expresa de apartarse del mundo, de su contexto histórico y confinarse en un “universo cerrado” (SQUILLANTE, 2003). En este sentido, Séneca redefine el género epistolar en expresa contraposición al modelo de la carta ciceroniana<sup>4</sup>, a la que caracteriza como una suerte de boletín sobre asuntos comerciales y políticos<sup>5</sup>, y ali-

nea sus epístolas exclusivamente con la vida filosófica. Incluso aceptando la posibilidad de que se trate de cartas ficticias<sup>6</sup>, compuestas para ser publicadas y dirigidas a una suerte de *alter ego*<sup>7</sup>, la colección epistolar senecana resulta notable por su silencio<sup>8</sup> respecto del contexto socio-histórico en el que se inscribe y por suprimir todo lo que su autor experimentó durante los años que estuvo en la cima del poder político<sup>9</sup>. No obstante, las *Epistu-*

3 Cfr., especialmente, SCHÖNEGG (1999: 25-26, n.30; 27, n. 35) y ABEL (1985).

4 Si bien Séneca compara sus cartas a Lucilio con las cartas que Cicerón dirige a Ático (Sen., *Ep.*21.4-5), Cicerón funciona sobre todo como un anti-modelo. Cfr., en este sentido, LANA (1991: 260-61); CUGUSI (1983: 201-205).

5 Cfr. *Ep.* 118.1-2. Séneca, en la elección del género carta, subvierte las expectativas de lectura que la retórica epistolar ciceroniana había contribuido a forjar al hacer colisionar *forma* y *función*, en tanto la carta era un género tradicionalmente utilizado para llevar adelante y sostener las relaciones interpersonales a distancia en época republicana, es decir, la forma “carta” estaba asociada a esa particular función. En cambio, nuestro autor utilizará el género epistolar como un instrumento para hacer filosofía y promover la auto-reflexión. Cfr., en este sentido, WILCOX (2012: 117).

6 No tenemos detalles sobre el grado de ficcionalidad del epistolario ni sobre la forma en que las cartas circularon por primera vez. A propósito de la ficcionalidad de la colección, cfr. GRIFFIN (1992: 416-19) y ABEL (1981). Para la opinión según la cual las cartas son una edición pulida de cartas genuinas, cfr. LANA (1991); CUGUSI (1983: 202). La división en libros se remonta a la Antigüedad (cfr. *NA* 12.2.2-13), pero la bifurcación de la colección en *Epp.*1-88 y 89-124 es medieval, cfr. REYNOLDS (1965: 17). Como advierte INWOOD (2007: 134), la probable pérdida de cartas entre las *Epp.* 88 y 89 hace que el actual estado de la correspondencia se considere mutilado.

7 Lucilio es caracterizado como alguien ligeramente más joven que Séneca, en proceso de retirarse de la vida política, cultor entusiasta de filosofía, escritor de libros y cartas, y lector de los mismos textos que Séneca. Algunos estudiosos consideran que se trata de una ficción creada por Séneca a partir de un juego con su propio *praenomen*, *Lucius* (e.g., WILSON, 2015: 151, n.5).

8 Para un excelente análisis del alcance político de este silencio en las *Epistulae*, cfr. WILSON (2015). Coincidimos con VEYNE (2003: 162) en que el hecho de que borrar la política de los textos puede ser considerado en sí mismo como un acto político. Cfr., asimismo, GUNDERSON (2015: 8).

9 Con todo, GIBSON (2012) muestra muy bien que, aplicada a los epistolarios antiguos, la expectativa moderna de que una

*lae Morales* son la obra más fecunda en detalles autobiográficos de todo el corpus senecano, pues existe una suerte de imperativo genérico para la carta y es que ésta debe dejar entrever el *ethos* del escritor<sup>10</sup>. Sin embargo, en la colección epistolar senecana lo anecdótico y lo biográfico –sea que se trate de la propia vida del escritor o de sucesos de la vida del destinatario o de otros *amici*<sup>11</sup>– sólo irrumpen, según veremos, a condición de que sean ejemplares<sup>12</sup>.

Las frecuentes referencias al suicidio<sup>13</sup> y los *exempla* que Séneca pro-

pone de esta práctica son un aspecto de sus textos que ha perturbado y fascinado a varios lectores<sup>14</sup>. Una vía

---

mos con HILL (2004: 11) en que el término “suicidio” puede conservarse a condición de que se aclare que “(...) in the Roman context the word is used to refer not just to self-inflicted deaths, but, more broadly, to deaths with honor implications in general”.

- 14 Cfr. GRIFFIN (2004: 367-388). EVENEPOEL (2004: 217): “No other Stoic before Seneca devoted comparable attention to the problem of self-killing. What is more, of all Greek and Roman philosophers Seneca was the one who concerned himself most intensively with this question. Some have even spoken of an obsession and have called him ‘the pre-eminent philosopher of suicide’”. HILL (2004: 146): “It is no exaggeration (...) to assert that Seneca is obsessed with suicide. Reference to the act recurs with an almost monotonous regularity in both his philosophical and dramatic works”. Según GRIFFIN (2004: 384), esta insistencia “(...) need(s) to be seen as part of his project to overcome the fear of death”. Cfr. Sen., *Ep.* 70, carta en la que se discute sistemáticamente el tema del suicidio (su análisis excede los límites de este trabajo y, por ende, será objeto de un estudio posterior). Recordemos que el estoicismo de época imperial, al menos tal y como Séneca lo presenta, parece respaldar e incluso alentar el suicidio en ciertas circunstancias. En Séneca la muerte se asocia con el concepto de *libertas*, que implica una total independencia de la persona de todas las pasiones y de todos los deseos equivocados (BOBZIEN, 1998: 339). Esta relación entre *mors* y *libertas* es desarrollada en la *Ep.* 26: *‘meditare mortem’; qui hoc dicit, meditari libertatem iubet* (26.10). Si bien el suicidio es caracterizado varias veces en la obra senecana como *libertatis uia* (e.g., *Ep.* 70.14), en tanto en ocasiones se ofrece como posibilidad de escapar de situaciones de opresión, Séneca no alienta al suicidio en cualquier circunstancia e incluso lo desaconseja completamente en otras (Sen., *Ep.* 78.1-2: *aliquando enim et uiuere fortiter facere est*). A diferencia de

---

colección de cartas personales refleje una narrativa histórica o biográfica está mal orientada.

- 10 Cfr. MUÑOZ MARTÍN (1985: 88). En el *De elocutione* (227), obra atribuida erróneamente a Demetrio de Falero, se menciona también esta característica de la carta. Sobre este tratado, cfr. MALHERBE (1988).
- 11 Para hechos de la vida de Lucilio, cfr. Sen., *Ep.* 28 y 47; para episodios de la vida de otros *amici*, cfr., e.g., Sen., *Ep.* 27.5; 30; 55.2-7; 101.
- 12 En esto se opone explícitamente a Cicerón, cfr. Sen., *Ep.* 118.1-2. Como apunta GRIFFIN (2004: 5), “(...) he is more concerned to offer the public examples of the moral preacher, the pedagogue, the struggling student, the zealous convert, than to portray his real relationship with his addressee Lucilius, or record his own moods”.
- 13 Es importante aclarar que no hay una palabra en latín para referirse al suicidio y, por lo tanto, a la hora de dar cuenta de la realidad de darse muerte a sí mismos los romanos empleaban la frase *uoluntaria mors* (GRIFFIN, 1986). Así y todo, los suicidios en Roma tenían un carácter teatral y social, lo que marca un fuerte contraste con el típico suicidio de las sociedades modernas, esto es, un acto solitario que expresa desesperación o miseria (GRIFFIN, 1986). Coincidi-

posible para explicar esta recurrencia es recordar que, bajo el principado, a medida que los aristócratas romanos se vieron excluidos de poder adquirir fama cívica u obtener gloria militar, la muerte como proceso pareció convertirse en una nueva arena para el ejercicio de una *uirtus* cuasi marcial (EDWARDS, 2007: 7). De acuerdo con HABINEK (2000: 288), como resultado de la influencia de la filosofía helenística, mientras que las connotaciones militares de *uirtus* se fueron debilitando, sus valencias éticas se ampliaron y profundizaron. Así, en Séneca, la resistencia frente los reveses de la *Fortuna* y, en particular, el modo en que cada individuo enfrenta su propia muerte se convertirán en las situaciones prototípicas donde la *uirtus* puede ponerse en práctica y a prueba.

De manera general, las descripciones de muertes autoinfligidas presentes en los textos latinos invitan al lector a visualizar la escena y al sujeto moribundo, envuelto en un acto final de autopresentación<sup>15</sup>, que apunta a preservar una imagen ejemplar de quien muere. En la colección epistolar senecana, el ego epistolar se presenta

---

su sobrino Lucano, para quien la muerte es la expresión suprema de la virtud y el principal camino hacia la libertad, Séneca siempre pone el foco (incluso en las tragedias) en el suicidio como resultado de una decisión o cálculo racional (GRIFFIN, <sup>2</sup>1992: 367, n. 3).

15 Cfr., por ejemplo, Sen., *Ep.*24.6-8, donde se evoca el suicidio de Catón el Joven. Para las connotaciones políticas de esta muerte, cfr. EDWARDS (2007: 114-116) y KER (2009: 78-85).

consistentemente abocado a la tarea de reflexionar sobre su propia mortalidad<sup>16</sup> y, a menudo, esta indagación se da en el marco del relato de agonías prolongadas o muertes autoinfligidas y las condiciones que hacen que estas últimas resulten moralmente deseables. De acuerdo con esto, partiendo del supuesto de que en sus *Epistulae* Séneca se apropia activamente del discurso ejemplar, práctica cultural clave para la construcción de la memoria en Roma (ROLLER, 2018), nos proponemos aquí analizar los vínculos entre suicidio, escritura y (auto)ejemplaridad en la *Ep.* 77. Nuestra hipótesis es que, a través de la escritura de esta carta, el ego epistolar busca dirigir la atención del lector hacia lo que él considera que debe ser una muerte ejemplar, con vistas a que este modelo perviva en la memoria de la audiencia y así proyecte su propia ejemplaridad hacia el porvenir<sup>17</sup>. De hecho, esta relación con la posteridad

---

16 La muerte constituye un tema predominante en un número significativo de cartas. De hecho, la primera carta de la colección, de valor programático, enfatiza la necesidad de comprender la muerte no como una experiencia lejana, sino como un hecho cotidiano (*se cotidie mori*, Sen., *Ep.*1.2). Luego, la *Ep.*4.3 afirma que es imposible tener una mente serena a menos que se logre despreciar la muerte. La *Ep.*12.6 sostiene que jóvenes y viejos deben contemplar la posibilidad de la muerte y cartas subsiguientes desarrollan este tema detalladamente.

17 NUSSBAUM ha caracterizado la colección epistolar senecana como “one long rich exemplum” (1994: 430). Cfr., asimismo, MAYER (2008). Cfr. KER (2009: 152): “Seneca (...) uses the epistolary series to play out the end stages of his life and the beginnings of a posthumous identity”.

a través de la escritura se construye desde el inicio mismo de la colección –concebida para ser publicada, como sabemos–, cuando el ego epistolar enfatiza su alejamiento de los asuntos públicos con el fin de poder ser útil a muchos<sup>18</sup>.

La *Ep.* 77 comienza por presentar un retrato del ego epistolar que, luego de destacar su desapego frente a los asuntos corrientes de la vida y su inmunidad frente a los vaivenes de la fortuna, introduce la idea de que la vida no es un camino que necesite ser

recorrido hasta el final (§§1-4). Para ilustrar este punto, el ego epistolar ofrece a la consideración de Lucilio una breve narración (*fabella*, §§5-10) sobre la muerte voluntaria (*mors... uoluntaria*, §7) de Tulio Marcelino<sup>19</sup>. Concluida la parte anecdótica y hasta el cierre de la carta (§§11-20), el ego epistolar exhortará vívidamente a Lucilio (y al lector) a aceptar la muerte como uno de los deberes de la vida. Los dos párrafos iniciales, que describen la llegada de las naves mensajeras procedentes de Alejandría, permiten introducir la problemática fundamental de la carta, que es la meditación del ego epistolar sobre la muerte<sup>20</sup>:

*In hoc omnium discursu properantium ad litus magnam ex pigritia mea sensi uoluptatem, quod epistulas meorum accepturus non properaui scire quis illic esset rerum mearum status, quid adferrent: olim iam nec perit quicquam mihi nec acquiritur. Hoc, etiam si senex non essem, fuerat sentiendum, nunc uero multo magis: quantulumcumque haberem, tamen plus iam mihi superesset uiatici quam uiae, praesertim cum eam uiam simus ingressi quam peragere non est necesse*<sup>21</sup>.

18 Cfr., e.g., *ut prodesse pluribus possem* (*Ep.* 8.1); *posterorum negotium ago* (*Ep.* 8.2); *habebo apud posteros gratiam* (*Ep.* 21.5). En un sentido, podemos pensar que el retiro desde el que escribe estas cartas coloca a Séneca en una situación muy semejante a su exilio (41-49 d.C.), en el que mantuvo una presencia pública escribiendo diversas obras, que si bien en ocasiones estaban dirigidas a individuos específicos, en realidad buscaban ser leídas por un público más amplio. Cfr., en este sentido, HABINEK (2000: 286-287): “Today we are inclined to see the circulation of a written text as loosening the connection between author and reader, as situating the work in a more or less anonymous marketplace of ideas. But in the Roman world, especially in the early empire, where the circulation of texts seems to have increased and widened in parallel with the physical mobility and circulation of elite readers, writing paradoxically sought to draw the reader closer to the figure of the author. (...) we might imagine it (...) if we (...) recall that reading in the Roman world, especially the reading of literature, is by and large a process of performance of the authorial persona. Young boys are taught to make the text of Vergil or Terence or Cicero their own by punctuating, glossing, interpreting, all with an eye toward reperformance, what we may call recitation, in front of teachers, classmates, and sometimes a wider audience”.

19 Se trata de un personaje desconocido, a quien BOELLA (1975: 80, n.23) identifica con el mencionado en la *Ep.* 29.1-8.

20 El texto utilizado es el de la edición de L.D. REYNOLDS (1965). Las traducciones son propias.

21 Sen., *Ep.* 77.3: “En medio de esta carrera de todos los que se apresuraban hacia la costa sentí gran placer por mi indolencia, puesto que, habiendo de recibir cartas de los míos, no me apresuré por saber cuál era allí el estado de mis asuntos, ni qué noticias

Nótese el contraste que aquí se establece entre el ego epistolar y la multitud que se agolpa en el puerto para recibir noticias, enfatizado por el empleo del mismo verbo *propero* con valencias opuestas (*omnium properantium / non properaui*). Esto refuerza la imagen de distancia del vulgo<sup>22</sup> que el ego epistolar ha ido construyendo de sí mismo desde el comienzo de la colección<sup>23</sup>. Adviértase, asimismo, que el ego epistolar señala que este desapego de los asuntos mundanos le produce *uoluptas*, mismo término que, según veremos, utilizará T. Marcelino para describir lo que experimenta en sus momentos finales<sup>24</sup>, con lo cual comienza a tra-

zar un paralelo entre su propia experiencia y la de este personaje. Por otra parte, aquí, al igual que en otras cartas, se encuentra exacerbado el rasgo ‘*senectus*’<sup>25</sup>, que lo coloca en una posición de observador autorizado para pronunciarse sobre el tema central de la carta. Este rasgo, según veremos, al igual que la enfermedad, serán otros elementos en común entre el ego epistolar y Marcelino.

De manera consistente con esta caracterización, a continuación el ego epistolar procede a plantear indirectamente el tema de la muerte voluntaria (*uoluntaria mors*): caro a la particular apropiación senecana del estoicismo romano, en tanto la aceptación del deber de morir (*ex uitae officiis*, §19) constituye un gesto decisivo a la hora de demostrar que el temor a la muerte, uno de los principales obstáculos para la posesión de una mente equilibrada (*aequabilitas*), ha sido vencido. Este tema es ilustrado con la analogía que el ego epistolar traza entre el viaje literal de los barcos que se acercan al puerto y el viaje de la vida, cuya inicial similitud deviene inmediatamente contraste, en tanto la

---

me traían. Hace ya tiempo que no pierdo ni gano nada. Este sentimiento habría de tenerlo, aunque no fuese un anciano, pero ahora con mucho más razón: por poco que tuviera, con todo, me quedaría ya más viático que camino, principalmente cuando estamos embarcados en un camino que no es necesario recorrer hasta el final”.

22 Cfr. Sen., *Ep.8.2: secessi non tantum ab hominibus sed a rebus, et in primis a meis rebus: posteriorum negotium ago.*

23 A su vez, esta imagen del ego epistolar nos recuerda el *topos* lucreciano que pone el foco en la contemplación de la tormenta desde un lugar seguro (Lucr. 2.7-13). Al igual que en Lucrecio, puede pensarse que aquí la inicial distancia horizontal entre actores y espectador deviene distancia vertical, en la medida en que el ego epistolar contempla desde lo alto de su serenidad a los pobre mortales: cfr. BERNO (2015: 109).

24 Cfr. Sen., *Ep.77.9: (...) calda subinde suffusa paulatim defecit, ut aiebat, non sine quadam uoluptate (...)*. En su sentido filosófico estricto, el término *uoluptas* designa una pasión y es objeto de crítica en diversas cartas, en tanto se utiliza para referirse al placer estético desprovisto de una dimen-

---

sión ética: e.g., *uitium esse uoluptatem credimus* (Sen., *Ep. 59.1*); *relinque corporis atque animi uoluptates, molliunt et enervant* (*Ep. 84.11*). Sin embargo, aquí, como en otras ocasiones, no está empleado con valor negativo, cfr. BORGIO (1998, s.u. *uoluptas*).

25 Vale recordar que en las *Epistulae* este rasgo es construido como una suerte de atributo de quien escribe, que, por añadidura, remite al nombre propio del sujeto empírico “Séneca”. Cfr., en este sentido, KER (2009). Para otra carta donde este rasgo es especialmente conspicuo, cfr. Sen., *Ep. 12*.

vida constituye un camino que no es necesario recorrer hasta el final:

*Iter imperfectum erit si in media parte aut citra petitum locum steteris: uita non est imperfecta si honesta est; ubicumque desines, si bene desines, tota est*<sup>26</sup>.

Si bien aquí se prefigura otra importante analogía que el ego trazará, según veremos, en el final de la carta, entre la vida y la escena (§20), este pasaje pone el énfasis en la dimensión cualitativa antes que cuantitativa de la duración de la vida<sup>27</sup>. Seguidamente, como principal modo de argumentación, el ego epistolar ofrece a la consideración de Lucilio una breve narración (*fabella*) sobre la muerte voluntaria (*mors... uoluntaria*, §7) de Tulio Marcelino, a quien el ego epistolar asignará estatuto ejemplar (§10)<sup>28</sup>:

26 Sen., *Ep.*77.4: “Un itinerario quedará incompleto si uno se detiene a mitad del recorrido, o antes del término fijado; la vida no queda incompleta cuando es honesta. En el punto en que uno termine, si termina bien, queda consumada”.

27 Cfr., asimismo, Sen., *Ep.*70.5.

28 La eficacia de los *exempla* para la parénesis filosófica es destacada desde las primeras cartas de la colección (Sen., *Ep.*6.5: *longum iter est per praecepta, breue et efficax per exempla*), en tanto éstos, incluso cuando son evocados verbalmente, tienen un impacto visual, apelan a nuestros ojos. Cfr., en este sentido, LAGLANDS (2014: 234): “(...) *exempla* are themselves a means of reifying abstract values, and of bridging the gap between the abstract and the real, between the moral generalisation and the life of the individual”. A diferencia de lo que ocurre en las tragedias y en sus otras obras en prosa, en las *Epistulae*, a excepción de las *Ep.* 24 y 71, Séneca hace poco uso de *exempla* his-

*Tullius Marcellinus, quem optime noueras, adulescens quietus et cito senex, morbo et non insanabili correptus sed longo et molesto et multa imperante, coepit deliberare de morte. Conuocauit complures amicos. Unusquisque aut, quia timidus erat, id illi suadebat quod sibi suasisset, aut, quia adulator et blandus, id consilium dabat quod deliberanti gratius fore suspicabatur*<sup>29</sup>.

Como es típico en varios textos latinos, la muerte es aquí presentada como un espectáculo edificante que constituye un acto social de comunicación con los vivos (EDWARDS, 2007: 5)<sup>30</sup>. Es importante señalar que, si bien en esta carta, al igual que en la *Ep.*30, que presenta la agonía pro-

tóricos y trae a colación *exempla* recientes (HILL, 2004: 156; MAYER, 2008: 367-368). Esto puede tener como objeto mostrar no sólo que los *exempla* no son piezas de museo (cfr. Sen., *Ep.*98.13, donde el ego epistolar se exhorta a sí mismo y a su destinatario a convertirse en *exempla*), sino que incluso en ocasiones los modelos más efectivos pueden ser los que se encuentran en la propia comunidad, ya que éstos pueden ser observados y admirados en persona.

29 Sen., *Ep.*77.5: “Tulio Marcelino, a quien conociste muy bien, joven tranquilo, envejecido prematuramente, tras ser atacado por una enfermedad ciertamente no incurable, pero larga, molesta y que exigía mucha atención, comenzó a deliberar sobre la muerte. Reunió numerosos amigos. De éstos, unos, puesto que eran tímidos, le aconsejaban aquello que se hubieran aconsejado a sí mismos; otros, por aduladores y lisonjeros, le aconsejaban aquello que sospechaban sería más grato a sus deliberaciones”.

30 Cfr. EDWARDS (2007: 144): “Dying, for Roman writers, is (...) not a private act but one which should properly take place in front of an audience”.

longada de Aufidio Baso<sup>31</sup>, el ego epistolar se configura como observador/evaluador de las actuaciones de los demás, aquí no nos indica si fue testigo directo de la muerte de Tulio Marcelino o si se trata de una historia que le refirieron. El empleo del término *fabella* parece sugerir lo segundo<sup>32</sup>.

Frente a la influencia externa evidentemente negativa de los *amici* de T. Marcelino, cuya filiación filosófica al no especificarse se colige que es nula, se destaca el papel central que en esta *fabella* se le asigna a “nuestro amigo estoico” (*amicus noster Stoicus*, §6), presentado en términos extrema-

damente elogiosos por el ego epistolar (*homo egregius...uir fortis ac strenuus*, §6), quien aparece como el único que exhorta a Marcelino a despreciar la vida. De esta manera, el ego epistolar nos ofrece el discurso directo de este último y le hace pronunciar palabras cuya tónica no es muy diferente, según advertiremos, de las que vierte él mismo en la exhortación que ocupa el resto de la carta (§§10-20):

*‘noli, mi Marcelline, torqueri tamquam de re magna deliberes. Non est res magna uiuere: omnes serui tui uiuunt, omnia animalia: magnum est honeste mori, prudenter, fortiter. Cogita quamdiu iam idem facias: cibus, somnus, libido –per hunc circulum curritur; mori uelle non tantum prudens aut fortis aut miser, etiam fastidiosus potest<sup>33</sup>.*

Aquí podemos ver cómo, en su exhortación, este filósofo estoico utiliza la metáfora a la manera senecana, es decir, como un instrumento para ayudar a T. Marcelino a alcanzar la visión correcta de las cosas (estar vivo en realidad es algo que compartimos con criaturas de baja condición), a fin de “traducirlas” y verlas como lo

31 Es interesante la comparación con esta carta en tanto en la *Ep.30* el ego epistolar alaba al anciano Baso por enfrentar con coraje su deterioro físico sin recurrir al suicidio, mientras que en la presente carta sostiene que la decisión del *adulescens* Marcelino, aquejado por una enfermedad severa pero no incurable, fue la correcta. Creemos que esto puede explicarse, en primer lugar, porque Aufidio Baso es presentado como un epicúreo (cfr. Sen., *Ep.30.14*) y, como sabemos, el suicidio es condenado por Epicuro (cfr., e.g., Epicur., *CM*, 126-127). Además, conviene recordar que, en la *Ep.70.11*, el ego epistolar señala que no es posible expedirse de manera universal respecto de si la muerte debe ser anticipada o aguardada. Por lo demás, estas diferencias ponen en evidencia que la flexibilidad o variabilidad situacional es una característica central del uso de *exempla* entre los romanos (LANGLANDS, 2011). Evidentemente, en el caso particular de Tulio Marcelino, el hecho de que su enfermedad no fuera incurable pero le reclamara un exceso de atención (*multa imperante*) pone en peligro su habilidad para vivir de acuerdo con la naturaleza y hace que el suicidio resulte ser el curso de acción apropiado.

32 Cfr. OLD, s.u.1 *fabella* “A story, tale, anecdote (...)”.

33 Sen., *Ep.77.6*: “No te atormentes, querido Marcelino, como si deliberaras sobre un gran asunto. No es una gran cosa estar vivo: todos tus esclavos, todos los animales viven. Lo importante es morir con honestidad, con prudencia, con fortaleza. Piensa cuánto hace ya que estás haciendo lo mismo: la comida, el sueño, el placer sexual –uno se mueve en ese círculo. El deseo de morir no sólo puede afectar al prudente, al valeroso, o al desdichado, sino también al hastiado de la vida”.

que “en realidad” son (la muerte no es algo negativo, sino una oportunidad para mostrar elevadas cualidades)<sup>34</sup>. Su discurso directo se cierra enfatizando la insignificancia de la vida en sí misma y el hecho de que en ella las mismas cosas ocurren una y otra vez hasta el *fastidium*. Aquí podemos ver un eco de la *Ep.*24.26, en la que el ego epistolar fustiga a aquellos *fastidiosi* a los que el *taedium uitae* empuja al suicidio<sup>35</sup>. El argumento según el cual la vida con el paso del tiempo produce hartazgo será utilizado también por el ego epistolar más adelante en esta misma carta<sup>36</sup>. De esta manera, los consejos dirigidos a Lucilio (y al lector) no emanan de un solo *magister*, sino de un par de adeptos a la filosofía estoica, dos *magistri* que

articulan una sola voz. Esta estrategia apunta a reforzar la *auctoritas* de las afirmaciones vertidas, lo que nos permite deducir la importancia que el ego epistolar asigna a este tema. A continuación, se destaca el papel de director que este *Stoicus amicus* desempeña en la puesta en acto (y en escena) del suicidio de T. Marcelino:

*Non opus erat suasore illi sed adiutore: serui parere nolebant. Primum detrahit illis metum et indicauit tunc familiam periculum adire cum incertum esset an mors domini uoluntaria fuisset; alioqui tam mali exempli esse occidere dominum quam prohibere. Deinde ipsum Marcellinum admonuit non esse inhumanum, quemadmodum cena peracta reliquiae circumstantibus diuidantur, sic peracta uita aliquid porrigi iis qui totius uitae ministri fuissent. Erat Marcellinus facilis animi et liberalis etiam cum de suo fieret; minutas itaque summulas distribuit flentibus seruis et illos ultro consolatus est<sup>37</sup>.*

34 Para un estudio de los usos pedagógicos de la metáfora en Séneca, cfr. BARTSCH (2009). Para otro pasaje de esta misma carta en el que el ego epistolar hace un uso semejante de la metáfora, cfr., e.g., *Ep.*77.15, donde la vida es traducida como esclavitud y la muerte como la única forma asequible de *libertas*: *nam uita, si moriendi uirtus abest, seruitus est.*

35 Como apunta HILL (2004: 158), “*Seneca stands among the first authors in the West to devote any considerable degree of attention to emotions such as boredom, melancholy, and depression, conditions not immediately identifiable as passions, but possessing the capacity to pervade and warp emotional cognitions*”. La imagen del aburrido aristócrata que cambia de lugar sin encontrar nunca satisfacción nos recuerda la descripción que hace Lucrecio del hombre que intenta en vano huir del *timor mortis* (*Lucr.* 3.1060-1067).

36 Cfr. *Ecquid habes propter quod expectes? Voluptates ipsas quae te morantur ac retinent consumpsisti: nulla tibi noua est, nulla non iam odiosa ipsa satietate* (*Ep.*77.16).

37 Sen., *Ep.*77.7-8: “No tenía necesidad (T. Marcelino) de alguien que lo exhortara, sino de alguien que lo ayudara: los esclavos no querían obedecer. En primer lugar, (el estoico) les quitó el miedo y dictaminó que hay peligro para la servidumbre sólo cuando no está claro que la muerte del señor haya sido voluntaria; que, por otra parte, sería un mal ejemplo tanto matar al dueño como impedirle matarse. Luego recordó al propio Marcelino que sería de buena educación si, como sucede al terminar la cena, que se reparten los restos entre los que están sentados alrededor de la mesa, así, al terminar la vida, ofreciese algo a aquellos que habían sido servidores suyos de toda la vida. Era Marcelino de espíritu complaciente y generoso, aun cuando se trataba de sus propios bienes; por consiguiente, distribuyó pequeñas cantidades a sus afligidos siervos y además los consoló”.

Según se advierte, para que T. Marcelino mantenga su estatuto como *exemplum* no debe requerir de exhortación sino de ayuda. Vemos también cómo el *Stoicus amicus* establece una suerte de protocolo o etiqueta para el trance final de Marcelino, que, como ya adelantamos, configura al suicidio como un acto social de comunicación con los vivos cuya característica central es su carácter edificante (*exempli*). Asimismo, se trae a colación el popular cliché filosófico de la vida como un banquete<sup>38</sup>, es decir, con un proceso estructurado con una conclusión inevitable. Hasta aquí podemos notar que esta *fabella* actualiza todos los lugares comunes presentes en las narraciones de suicidios en época imperial<sup>39</sup>, esto es, el carácter teatral y social (hay presencia de *amici*, intentos de disuasión), la ostensible calma de la víctima (Marcelino muestra una total ausencia de temor a la hora de hacer frente a la muerte e incluso está dispuesto a consolar a quienes lo rodean) y, por último, el matiz filosófico, dado por la presencia del *Stoicus amicus* que, como director *de facto* de esta *fabella*, suministra el guion que Marcelino debe actuar en su trance final:

*Non fuit illi opus ferro, non sanguine: triduo abstinuit et in ipso cubiculo poni tabernaculum iussit. Solium*

38 Cfr., e.g., Lucr. 3.931-939 y Hor., *Serm.* 1. 118-119. La imagen del banquete es evocada también en Sen., *Ep.* 30.12. Para la compleja relación entre la muerte y los *convivia*, cfr. EDWARDS (2007: 161-178).

39 Cfr. GRIFFIN (1986).

*deinde inlatum est, in quo diu iacuit et calda subinde suffusa paulatim defecit, ut aiebat, non sine quadam uoluptate, quam adferre solet lenis dissolutio non in experta nobis, quos aliquando liquit animus*<sup>40</sup>.

La mención de la espada a través de una sinécdoque (*ferro*) evoca la muerte de Catón, cuyo suicidio a fines del período republicano llegó a convertirse en el arquetipo de la muerte romana. Su acto de auto-destrucción –doloroso, sangriento, infligido con una espada– pasó a ser una fuente de inspiración o punto de comparación para otros miembros de la aristocracia<sup>41</sup>. Sin embargo, aquí la alusión al *exemplum* de Catón solo sirve para resaltar, por contraste, la ejemplaridad de la muerte incruenta (*non sanguine*) de Marcelino. Su disposición serena, combinada con la prolongada resolución (*diu*) que requiere la muerte por *inedia*, a la que se añade el *decorum* por haber elegido un tipo de muerte ajustada a sus

40 Sen., *Ep.* 77.9: “No tuvo necesidad ni de espada, ni de sangre: se abstuvo de alimento durante tres días y en su propio dormitorio ordenó colocar un dosel. Luego se introdujo en él una bañera, en la que yació largo tiempo; por efecto del agua caliente vertida sin interrupción fue debilitándose poco a poco, según decía, no sin cierto placer, como el que suele producir un leve desfallecimiento, no desconocido para mí, puesto que alguna vez mi espíritu se consumió en tales desmayos”.

41 La versión más detallada de su muerte nos la proporciona Plutarco (*Cato minor* 66-70), quien escribió su biografía en griego más de un siglo después de la muerte de Catón.

circunstancias<sup>42</sup>, colaboran en el mismo sentido. Además, como ya adelantamos, es digno de nota el hecho de que el ego epistolar destaca que la muerte de Marcelino se dio incluso con placer (*uoluptas*), en un ligero desfallecimiento (*lenis dissolutio*) que el propio ego epistolar afirma conocer bien (*non inexperta nobis*)<sup>43</sup>. Como ya adelantamos, la enfermedad y el envejecimiento prematuro (*morbo; cito senex*, §5) permiten considerar a Marcelino como una suerte de doble textual del ego epistolar. En el cierre de esta *fabella*, el ego epistolar vuelve a resaltar su ejemplaridad:

*In fabellam excessi non ingratham tibi; exitum enim amici tui cognosces non difficilem nec miserum. Quamuis enim mortem sibi consciuerit, tamen mollissime excessit et uita elapsus est. Sed ne inutilis quidem haec fabella fuerit; saepe enim talia exempla necessitas exigit. Saepe debemus mori nec uolumus, morimur nec uolumus*<sup>44</sup>.

42 Como es sabido, los romanos otorgaban una importancia notable al medio elegido para darse muerte. De acuerdo con esto, dejarse morir de hambre parece haberse considerado especialmente apropiado para enfermos y ancianos (EDWARDS, 2007: 104). Cfr. VAN HOOFF (1990: 33): “Old men are in the first place distinguished by the method of fasting to death. (...) *Inedia* is a method which gives proof of determination and perseverance (...)”.

43 Cfr. Sen., *Ep.* 54.1-2, donde el ego epistolar se refiere a sus ataques de asma, a los que designa como *suspiria*.

44 Sen., *Ep.* 77.10: “Me he alargado en un relato que no va a desagradarte; pues conocerás que el final de tu amigo no fue difícil ni penoso. En efecto, aunque decidió para sí mismo la muerte, sin embargo, del modo

Como puede advertirse, otro elemento en común entre el ego epistolar y Marcelino es la apelación al discurso consolatorio<sup>45</sup>. Es decir, al final de la *fabella* constatamos que la perspectiva del ego epistolar es doble, pues no sólo posee puntos de contacto con el *Stoicus amicus*, que oficia de dramaturgo de la *uoluntaria mors* de Marcelino, sino también con el propio *actor* de la *fabella-exemplum*, todo lo cual contribuye a encarecer su *auctoritas* a la hora de pronunciarse sobre este tema.

A modo de recapitulación, es importante precisar que al referir esta *fabella* el ego epistolar se apropia de las cuatro operaciones –a la vez secuenciales y cíclicas–, que, según ROLLER (2018: 1-31), caracterizan al discurso de la ejemplaridad romana, esto es, (1) acción, (2) evaluación, (3) conmemoración y (4) establecimiento de una norma o modelo que invite a realizar nuevas acciones moralmente valiosas en el futuro. En efecto, el hecho de que, según propusimos, esta *fabella* sea la reconstrucción de una historia que le refirieron encarece su importancia, ya que implícitamente se nos sugiere que ha sido doblemente rescatada del olvido. Asimismo, al volver a referir este relato el ego epis-

más suave salió y escapó de la vida. Pero tampoco este relato habrá sido sin provecho. A menudo la necesidad exige tales ejemplos. A menudo debemos morir y no queremos, morimos y no queremos”.

45 A propósito de esta *consolatio*, cfr. Sen., *Ep.* 101.12-14, donde se caracteriza a la muerte como (...) *in malis optimum, supplicii finem*, es decir, como un don de la naturaleza para aliviar las fatigas de la vida.

tolar lo reevalúa y elige sus propios énfasis. Así, vimos cómo se construye en el texto no como un mero testigo ocular, cuyo punto de vista quedaría limitado a las apariencias, sino que desdobra su perspectiva a fin de proyectarse en los dos personajes principales de este relato, esto es, T. Marcelino y el *Stoicus amicus*, lo que le permite apropiarse de las operaciones (1) y (2). Por otra parte, el ego epistolar convierte su reevaluación en una conmemoración textual de la muerte ejemplar de Marcelino (3), que establece una norma o modelo de lo que una buena muerte debe ser (4). Constituye un signo de los tiempos y una diferencia importante entre los contextos republicano (el modelo de Roller se apoya fundamentalmente en la obra de Livio) e imperial este énfasis en la muerte como el *locus* de la ejemplaridad y la imitación. Lo que es posible realizar en términos ejemplares se circunscribe ahora a contextos privados (*in ipso cubiculo*, §9), auto-centrados, y especialmente a la forma en que es posible abandonar la vida<sup>46</sup>.

46 Cfr. HABINEK (2000: 300): “*In his life’s work, Seneca provided a model for resolving (...) social and psychological contradictions, preaching a manly but not military philosophy, acquiring power and wealth through cultural authority rather than force, managing an empire through clemency, staging power rather than performing on stage, dying in a dignified, memorable way (...). Like his predecessor Cicero, whose life also ended badly, a harbinger of more widespread slaughter, Seneca too became an exemplum. As such, he advertised and authorized a set of practices essential for social, and perhaps, psychic survival.*”

La exhortación del ego epistolar, cuyo eje vertebrador es la necesidad de aceptar que uno de los deberes de la vida es también el de morir (§19), se desarrolla entre los párrafos 10 a 19, hasta que en el final de la carta se retoma la idea de la *fabella* a partir de la analogía *uita/fabula*:

*Quomodo fabula, sic uita: non quam diu, sed quam bene acta sit, refert. Nihil ad rem pertinet quo loco desinas. Quocumque uoles desine: tantum bonam clausulam impone. Vale*<sup>47</sup>.

La importancia de la noción ética y estética del “buen final” no es presentada aquí en un mero nivel teórico, sino que el lector ha asistido a una obra breve (*fabella*)<sup>48</sup> en el marco de esta misma carta, que ha ilustrado lo que es un buen final, protagonizada por Marcelino y dirigida por el *Stoicus amicus*. Ahora bien, como apunta WILSON (2004: 97), la implícita poética senecana que aquí se sugiere está a contramano de lo planteado por Aristóteles en *Poetica*, 1450b 23-27. En efecto, a diferencia de Aristóteles, el ego epistolar propone aquí que lo que importa en una pieza no es que represente una única acción completa sino que cada parte de ella sea bien representada, desestimando la extensión o unidad de la totalidad. Y, de manera más importante, rechaza la noción de unidad

47 Sen., *Ep.77.20*: “Como una obra teatral, así es la vida: importa no el tiempo, sino el acierto con que se ha representado. No atañe a la cuestión el lugar en que termines. Termina donde te plazca, tan solo prepara un buen final. Adiós”.

48 Cfr. OLD, s.u.2 *fabella* “A play, drama”.

dramática, en tanto de acuerdo con el planteo que hace aquí el ego epistolar no hay necesidad de que exista un comienzo, medio y fin, ya que, como se afirmó al inicio de la carta, cualquier momento es bueno para terminar, sea que se trate de una obra literaria o de la vida, a condición de que uno realice un gesto de cierre que resulte apropiado<sup>49</sup>. Más aun, el ego procede a poner en acto su posición teórica sobre el cierre y para probar que éste está siempre a mano inmediatamente a continuación cierra la carta (*Vale*). Con esto, se establecen relaciones intratextuales con otros pasajes del epistolario, donde es recurrente la idea de que el cierre de la carta permite ensayar el cierre o final de la vida y, así, quien sabe cerrar una carta sabrá poner fin a su vida. Es decir, se traza una continuidad entre vida y escritura, con lo cual se sugiere que mientras haya escritura habrá vida<sup>50</sup>.

49 Cfr. AYGON (2016: 58-59): “*Mais Sénèque ne fait-il pas ici preuve d'incohérence en envisageant qu'un acteur décide, à la place du dramaturge, du sort d'un personnage et de l'intrigue? Sans doute que non, car il pensait plutôt à un spectacle de mime (...). En effet, dans un mime, l'acteur peut improviser (...). La comparaison avec un mime qui improvise le dénouement révèle combien Sénèque est attaché à l'idée de liberté, liberté dans l'exécution d'un rôle, et liberté dans la choix de la mort, si nécessaire. Les images théâtrales ne l'entraînent pas au-delà de ce qu'il pensait, bien au contraire, il exploite lucidement leur richesse et leur pertinence pour exprimer sa conception du fonctionnement du sujet, dans sa complexité, en s'appuyant sur l'expérience de son lecteur*”.

50 Cfr., e.g., *et quomodo finem inponere uitae poterit qui epistulae non potest? Vale ergo: quod libentius quam mortes meras lecturus es. Vale (Ep. 58.37) y hoc animo tibi hanc*

De hecho, como observa MAZZOLI (1989: 1850), el cierre de la colección epistolar senecana en algún momento luego del perdido libro vigesimosegundo citado por Aulo Gelio (*NA 12.2*) debe de haberse producido como resultado de la muerte de Séneca. O por lo menos esta es la impresión que Séneca contribuyó a forjar con su analogía entre la continuidad de la escritura y la continuidad de su vida.

La confrontación con la muerte constituye una prueba definitiva del progreso que cada uno ha hecho en el camino hacia la *sapientia*, de allí la importancia que este tema tiene a lo largo de la colección. Hemos visto cómo, al narrar la historia de Marcelino, Séneca se apropia de las cuatro operaciones que caracterizan al discurso de la ejemplaridad en Roma. Ahora bien, ROLLER (2018) señala que una de las características definitorias de la ejemplaridad romana es el hecho de que el agente aspira, al imitar *exempla* anteriores, a convertirse en *exemplum* él mismo<sup>51</sup>. A nuestro juicio, la manera en que Séneca consigue cerrar el círculo de la ejemplaridad se resuelve únicamente en un nivel textual. En efecto, Séneca no puede escribir su propia muerte ejemplar, solo puede dejar un registro textual de lo que él considera que una muerte modélica debe ser y esperar que otros (Tácito)<sup>52</sup> la escriban tomando

*epistulam scribo, tamquam me cum maxime scribentem mors euocatura sit (Ep.61.2).*

51 Cfr., asimismo, GAVOILLE (2017: 283-300).

52 En sus *Annales* (15.60-4) el historiador ofrece una descripción detallada de las últimas horas del filósofo.

en cuenta el modelo que Séneca ha construido. Según hemos visto, la escritura de esta carta le permite proyectarse no sólo como el actor ejemplar, sino también como su director/ evaluador y, por lo tanto, constituye al mismo tiempo una suerte de ensayo textual de su propia muerte, enfatizado por el hecho de que escribir cartas lo ha preparado para terminar (textos = la vida) en el momento oportuno<sup>53</sup>. Es decir, la escritura de las *Epistulae* permite que el ego epistolar pueda ofrecer al lector simulacros de cierre en el marco de un texto que se define por la repetición (una carta sigue a la otra), pero que, a diferencia de lo que ocurriría con otro género (por ejemplo, una tragedia) puede terminar en cualquier momento. Ahora bien, el ego epistolar logra con la escritura de esta carta dirigir la atención del lector hacia su propia ejemplaridad, no sólo por saber explotar estas características formales del género para meditar sobre su propia mortalidad, sino también por haberse proyectado a sí mismo en lo que constituye un registro textual de una muerte modélica. De esta manera, sometiéndose a la lógica retrospectiva-prospectiva del *exemplum*, que liga descripción a prescripción, el ego epistolar asegura la continuidad entre pasado y futuro, y, en la evocación textual de una muer-

te ejemplar como la de Marcelino, él mismo proyecta su propia ejemplaridad hacia el porvenir.

## Ediciones

REYNOLDS, L. D. (1965). *L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae Morales*. Oxford: Clarendon Press.

## Bibliografía citada

- ABEL, K. (1981). "Das Problem des Faktizität der senecanischen Korrespondenz". En *Hermes* 109; 472-499.
- ABEL, K. (1985). "Seneca. Leben und Leistung". En *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 2/32.2; 653-775.
- AYGON, J.-P. (2016). *Ut scaena sic vita. Mise en scène et dévoilement dans les oeuvres philosophiques et dramatiques de Sénèque*. París: Éditions de Boccard.
- BARTSCH, S. (2009). "Senecan metaphor and Stoic self-instruction" en S. BARTSCH & D. WRAY (eds.). *Seneca and the Self*. Cambridge: Cambridge University Press; 188-217.
- BERNO, F.R. (2015). "Spettatori e filosofi. Nota a Lucr. 2, 7-13 (e Cic., *Tusc.*5, 8-9)". En: *Studi Italiani di Filologia Classica* 13; 108-120.
- BOELLA, U. (1975 [1969]). *Lettere a Lucilio*. Torino: UTET.
- BOBZIEN, S. (1998). *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- BORGO, A. (1998). *Lessico morale di Seneca*. Nápoles: Loffredo.
- CANCIK, H. (1967). *Untersuchungen zu Senecas Epistulae morales*. Hildesheim: G. Olms.

53 Cfr. EDWARDS (2007: 152): "There is a sense (...) in which action can be thought to have meaning only insofar as it is conceived of as spectacle. (...) the self-dramatisation involved in seeing oneself as an actor with an audience 'entails the admission that life has meaning only as a performance, as an aesthetic experience'".

- CUGUSI, P. (1983). *Evoluzione e forme dell'epistolografia latina nella tarda repubblica e nei primi due secoli dell'impero*. Roma: Herder.
- EDWARDS, C. (2007). *Death in Ancient Rome*. New Haven-Londres: Yale University Press.
- EVENEPOEL, W. (2004). "The Philosopher Seneca on suicide". En *Ancient Society* 34; 217-243.
- FAIDER, P. (1921). *Études sur Sénèque*. Gand: Van Rysselberghe & Rombaut éditeurs.
- GAVOILLE, E. (2017). "La force de l'exemple dans les *Lettres à Lucilius*" en E. GAVOILLE & F.GUILLAUMONT (eds.). *Conseiller, diriger par lettre*. Presses universitaires François-Rabelais; 283-300.
- GIBSON, R. (2012). "On the Nature of Ancient Letter Collections". En *JRS* 102; 56-78.
- GRIFFIN, M. T. (1992). *Seneca: A Philosopher in Politics*. Oxford: Clarendon Press (1976).
- GRIFFIN, M. (1986). "Philosophy, Cato, and Roman Suicide: I", "Philosophy, Cato, and Roman Suicide: II". En *G&R* 33; 64-77, 192-202.
- GUNDERSON, E. (2015). *The Sublime Seneca. Ethics, literature, metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HABINEK, T. (2000). "Seneca's Renown: 'Gloria, Claritudo', and the Replication of the Roman Elite". En *ClAnt* 19/2; 264-303.
- HACHMAN, E. (1995). *Die Führung des Lesers in Senecas Epistulae morales*. Münster: Aschendorff.
- HENDERSON, J. (2004). *Morals and Villas in Seneca's Letters: Places to Dwell*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HILL, T.D. (2004). *Ambitiosa Mors. Suicide and Self in Roman Thought and Literature*. New York-London: Routledge.
- INWOOD, B. (2007). "The Importance of Form in Seneca's Philosophical Letters" en R. MORELLO & A. D. MORRISON (eds.). *Ancient Letters: Classic and Late Antique Epistolography*. Oxford: Oxford University Press; 133-148.
- KER, J. (2009). *The Deaths of Seneca*. Oxford: Oxford University Press.
- LANA, I. (1991). "Le 'Lettere a Lucilio' nella letteratura epistolare" en P. GRIMAL (ed.). *Sénèque et la prose latine*. Vandoeuvres-Génova: Fondation Hardt; 253-311.
- LANGLANDS, R. (2011). "Roman *Exempla* and Situation Ethics: Valerius Maximus and Cicero's *de Officiis*". En *JRS* 101; 100-122.
- LANGLANDS, R. (2014). "Pliny's 'Role Models for Both Sexes': Gender and Exemplarity in the *Letters*". En *EuGeStA* 4; 214-237.
- MALHERBE, A. J. (1988) (ed.). *Ancient Epistolary Theorists*. Atlanta: Scholars Press.
- MAYER, R.G. (2008). "Roman Historical *Exempla* in Seneca". En J. FITCH, *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.
- MUÑOZ MARTÍN, N. (1985). *Teoría epistolar y concepción de la carta en Roma*. Granada: Universidad de Granada.
- NUSSBAUM, M.C. (1994). *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press.

- REYNOLDS, L. D. (1965). *The Medieval Tradition of Seneca's Letters*. Oxford: Oxford University Press.
- ROLLER, M. B. (2018). *Models from the Past in Roman Culture. A World of Exempla*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RUSSELL, D.A. (1974). "Letters to Lucilius" en COSTA, C.D.N. (ed.). *Seneca*. Boston: Routledge & Kegan Paul; 70-95.
- SCHÖNEGG, B. (1999). *Senecas epistulae morales als philosophisches Kunstwerk*. Bern: Peter Lang.
- SQUILLANTE, M. (2003). "Il tempo dell'Politica" en A. DE VIVO & E. LO CASCIO (eds.). *Seneca uomo politico e l'età di Claudio e di Nerone*, Atti del Convegno Internazionale (25-27 marzo 1999), Bari; 159-175.
- VAN HOOFF, A.J.L. (1990). *From Autothanasia to Suicide. Self-killing in Classical Antiquity*. Londres: Routledge.
- VEYNE, P. (2003). *Seneca. The Life of a Stoic*. Nueva York y Londres: Routledge.
- WILCOX, A. (2012). *The Gift of Correspondence in Classical Rome. Friendship in Cicero's Ad Familiares and Seneca's Moral Epistles*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- WILSON, E. R. (2004). *Mocked with Death: Tragic Overliving from Sophocles to Milton*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- WILSON, M. (1987). "Seneca's Epistles to Lucilius: A Revaluation". En A. J. BOYLE, *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.
- WILSON, M. (2015). "Quae quis fugit damnat: Outspoken silence in Seneca's Epistles" en H. BALTUSSEN, P. DAVIS (eds.). *The art of veiled speech: Self-censorship from Aristophanes to Hobbes*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press; 137-156.

---

Recibido: 25-10-2018

Evaluado: 07-11-2018

Aceptado: 08-11-2018

