



Est (...) virtuti etiam in lectulo locus: una nueva forma de ejemplaridad en Sen., *Ep.* LXXVII Y LXXVIII

Soledad Correa

soledad.correa@conicet.gov.ar

Universidad de Buenos Aires – CONICET, Argentina

Recepción: 30 Octubre 2020

Aprobación: 06 Noviembre 2020

Publicación: 01 Septiembre 2021

Cita sugerida: Correa, S. (2021). *Est (...) virtuti etiam in lectulo locus*: una nueva forma de ejemplaridad en Sen., *Ep.* LXXVII Y LXXVIII. *Auster*, (26), e066. <https://doi.org/10.24215/23468890e066>

Resumen: El presente artículo sostiene que en las *Ep.* LXXVII y LXXVIII Séneca utiliza el discurso ejemplar críticamente con el objetivo de mostrar que la evaluación moral de una acción no es unívoca, lo cual habilita vías alternativas para convertirse en un héroe ejemplar. En particular, la *Ep.* LXXVIII enfatiza cómo la capacidad de superar las molestias físicas y psicológicas de una enfermedad crónica puede permitirle al *proficiens* estoico alcanzar un estatus ejemplar. La *narratio* autobiográfica situada al comienzo de esta carta guía la atención del lector hacia el ego epistolar en tanto *exemplum* viviente de lo que la *epistula* defiende.

Palabras clave: Séneca, *Ep.* LXXVII y LXXVIII, Ejemplaridad.

Abstract: This paper argues that in *Ep.* LXXVII and LXXVIII Seneca intends to use exemplary discourse critically in order to show that the moral evaluation of an action is not univocal, which leaves the door open for the possibility to conceive alternative ways of becoming an exemplary hero. *Ep.* LXXVIII places particular emphasis on how the capacity to overcome the physical and psychological inconveniences of a chronic illness can help the Stoic *proficiens* to achieve exemplary status. The autobiographical *narratio* situated at the beginning of this letter guides the reader's attention to the epistolary ego as a living *exemplum* of what the *epistula* defends.

Keywords: Seneca, *Ep.* LXXVII and LXXVIII, Exemplarity.

1. INTRODUCCIÓN

A lo largo de su colección epistolar, Séneca¹ muestra cómo el miedo a la muerte² proyecta sobre la vida humana una terrible sombra. La reflexión sobre la propia finitud se convierte, entonces, en la lección más difícil, pero también la más importante, que debe asumir todo aquel que busque la felicidad de la calma filosófica. En particular, el tratamiento recurrente del tema del suicidio³, especialmente en las cartas, constituye un aspecto de los textos senecanos que ha despertado el interés de los estudiosos⁴. Las descripciones de suicidios presentes en las *Epistulae* invitan al lector a visualizar a sus protagonistas envueltos en un acto final de autopresentación⁵. Ahora bien, a pesar del énfasis que estas cartas colocan en el tema del suicidio, en la *Ep.* LXXVIII Séneca ilustra con su propio *exemplum* cómo, bajo determinadas circunstancias, no quitarse la vida puede también ser considerado como una acción valerosa. En este trabajo centraremos nuestra atención en ella con el objetivo de poner a prueba dos hipótesis: en primer lugar, dado que en la carta anterior (*Ep.* LXXVII) se presenta el *exemplum* de Marcelino, quien decide quitarse la vida por estar enfermo (*Ep.*



LXXVII, 5), y en la carta que nos ocupa esta situación se invierte, intentaremos mostrar cómo Séneca utiliza críticamente el discurso ejemplar para llevar a sus destinatarios a reflexionar no sólo sobre el problema de que la evaluación moral de una acción, en tanto no es unívoca, no puede hacerse de una manera apresurada que desestime la importancia de la motivación, sino también sobre la posibilidad de concebir nuevas maneras para el ejercicio de un comportamiento heroico y ejemplar⁶. En segundo lugar, procuraremos demostrar que Séneca consigue, a partir de la *narratio* autobiográfica que ocupa el comienzo de la carta, dirigir la atención del lector hacia su propia condición de *exemplum* viviente, lo que confiere especial auctoritas al discurso parenético que ocupa el resto de la *epistula*.

2. LA *NARRATIO* DEL SUICIDIO DE MARCELINO EN LA *Ep.* LXXVII

Antes de proceder con el análisis de la *Ep.* LXXVIII, resultará de suma utilidad detenerse en algunos pasajes de la carta precedente, la *Ep.* LXXVII, que arrojarán luz sobre la lectura que aquí propondremos. Esta carta comienza por presentar una imagen de Séneca totalmente desinteresado de sus asuntos financieros, que afirma no experimentar ningún deseo de conocer el estado de sus cuentas en Egipto, una vez constatada la posibilidad de vivir con poco (§3). El desinterés por los vaivenes de la fortuna da pie para introducir la idea de que la vida no es un camino que necesite ser recorrido hasta el final (§3). Esta afirmación es ilustrada con la narración de una *fabella* sobre la muerte voluntaria (§7) de Tulio Marcelino⁷ (§§5-10). Vale la pena demorarse en el empleo del término *fabella* (subrayado en tanto se repite dos veces en §10), derivado de *fabula*, que también ocurre hacia el final de la carta (§20). Si bien uno de sus sentidos posibles se refiere a un relato breve con finalidad moralizante⁸, lo que aquí queremos enfatizar es el valor primigenio del término en tanto diminutivo⁹. De esta manera, en una primera lectura podríamos pensar que nos encontramos frente al uso habitual del diminutivo para expresar pequeñez, de acuerdo con lo cual *fabella* sería entonces una “narración breve” que ocupa solo una pequeña porción de la carta. Con todo, podría tratarse también de un empleo del diminutivo para indicar defecto, es decir, para marcar una carencia del derivado frente a la base con un claro valor peyorativo¹⁰. Para la lectura que proponemos, será útil, no obstante, mantener activo el sentido de “relato breve con finalidad moralizante”, en tanto, a nuestro juicio, el empleo de este término constituirá una pista falsa que exigirá que el lector agudice su capacidad de dilucidar críticamente si lo que aquí se le propone es o no efectivamente una historia ejemplar.

Con todo, no solo el empleo del diminutivo con posible valor peyorativo guía nuestra interpretación en este sentido, sino que hay varios otros elementos en esta *fabella* que se encuentran en la misma línea y que parecen sugerir que el estatuto ejemplar de la *narratio* sobre la muerte de Marcelino es, por lo menos, ambiguo. En primer lugar, se trata de un suicidio poco justificado racionalmente, en tanto el joven se encuentra aquejado por una enfermedad curable (*non insanabili*), aunque “larga, molesta y que demanda mucha atención” (§5). Asimismo, los *amici* que lo rodean no son verdaderos *amici* sino serviles aduladores (§5). Por otra parte, un personaje prominente en esta carta, el *Stoicus amicus*, quien se desempeña como una suerte de director *de facto* de la puesta en acto de la *voluntaria mors* de Marcelino, dirige el suicidio argumentando que el deseo de morir no solo puede afectar al prudente, al valeroso, o al desdichado, sino también al hastiado de la vida (§6). Este último parece ser el caso de Marcelino, quien aparentemente decide poner fin a su vida por la imposibilidad de soportar las molestias propias de su enfermedad. Por añadidura, a diferencia del modo en que Séneca se presenta en el inicio de esta carta (§3), Marcelino no se muestra precisamente desprendido en sus momentos finales y necesita que el *Stoicus amicus* le aconseje (*admonuit*, §8) cómo proceder con su fortuna. Y cuando finalmente la distribuye hace entrega de *minutas...summulas* (§8) a sus siervos.

Esta carta, que Séneca cierra con un alegato a favor del suicidio como *libertatis via*¹¹ (§§11-20), concluye con una analogía entre *vita* y *fabula*:

Quomodo fabula, sic vita: non quam diu, sed quam bene acta sit, refert. Nihil ad rem pertinet quo loco desinas. Quocumque voles desine: tantum bonam clausulam inpone (LXXVII, 20)¹².

“Como una obra de teatro, así es la vida: no importa cuánto dura, sino cuán bien representada ha sido. No atañe a la cuestión en qué lugar termines. Termina donde quieras, tan solo prepara un buen final”.

Este final sugiere, a nuestro juicio, que la historia de Marcelino no alcanza el estatuto de *fabula* y que su *fabella* no tuvo una *bona clausula*, es decir, no tuvo un cierre apropiado desde un punto de vista ético, pues su *voluntaria mors* no constituyó una partida racional de la vida¹³, sino una huida de las molestias de una enfermedad que, en última instancia, era curable¹⁴. Consideramos que el texto habilita la posibilidad de esta lectura que, en un principio, puede parecer contraintuitiva, ya que una *narratio* en la que un estoico alienta al suicidio nos predispone a pensar que estamos ante un *exemplum* de signo positivo, dado que, si es la muerte lo que inspira el terror de los hombres, lo valeroso es hacerle frente y despreciar la vida. De hecho, en numerosas cartas el suicidio es celebrado como la demostración suprema de que el miedo a la muerte ha sido vencido. En esto Séneca se muestra de acuerdo con la ética estoica, que valida y, en algunos casos, incluso alienta, que el *proficiens* se dé muerte a sí mismo, en la medida en que, como ya indicamos, la muerte se asocia estrechamente con *libertas*, concebida como una “total independencia de la persona de todas las pasiones y de todos los deseos equivocados”¹⁵. Más aun, obstinarse en sobrevivir en medio de las peores dolencias físicas es considerado como un deseo torpe e innoble¹⁶. Con todo, esta carta, a partir del empleo del término *fabella*, deja abierta la posibilidad de que estemos ante un *exemplum* de nulo valor moral¹⁷, cuya presentación, no obstante, resultará clave no solo para la recepción del *exemplum* que tiene como protagonista al joven Séneca en la carta siguiente, sino también para propiciar una profunda reflexión sobre la índole misma de la ejemplaridad.

3. EL FALLIDO SUICIDIO DE SÉNECA EN LA *EP.* LXXVIII

La *Ep.* LXXVIII comienza de manera poco filosófica, con una referencia al estado de salud de Lucilio. Debemos tener presente, con todo, que estamos ante el artificio del narrador, quien no nos está narrando una historia, sino presentándonos un drama de relevancia filosófica:

Vexari te destillationibus crebris ac febriculis, quae longas destillationes et in consuetudinem adductas sequuntur, eo molestius mihi est quia expertus sum hoc genus valetudinis, quod inter initia contempsi –poterat adhuc adulescentia iniurias ferre et se adversus morbos contumaciter gerere– deinde succubui et eo perductus sum ut ipse destilarem, ad summam maciem deductus (LXXVIII, 1).

“Los frecuentes catarros y febrículas que padeces, resultado de los catarros prolongados devenidos crónicos, me producen un disgusto tanto mayor cuanto que yo tengo experiencia en esta clase de enfermedad, de la que al principio no hice caso: todavía mi juventud podía soportar sus rigores, y conducirse con altivez frente a las enfermedades. Luego sucumbí y llegué a tal extremo que me caía a pedazos llegando a una delgadez extrema”.

Como podemos ver, lo que le ocurre al *tu* se convierte en el puntapié inicial para narrar lo que en otro tiempo le ocurrió al *ego*¹⁸. Aquí, al igual que en la *Ep.* LIV, cuya anécdota autobiográfica inicial tiene por tema una de las frecuentes crisis de ahogo padecidas por Séneca, que también da pie a la reflexión moral posterior, la enfermedad y la muerte no son solo objeto de meditación, sino experiencia vivida¹⁹. El comienzo de esta *narratio* tiene como protagonista central al joven Séneca, como ya adelantamos, quien se configura en perfecta sintonía con el estoicismo más ortodoxo, que, al concebir al cuerpo entre los *indifferentia*²⁰, considera que la capacidad de elevarse por encima del *dolor* es propia de los individuos altamente virtuosos²¹. En efecto, no obstante su juventud, Séneca desestima inicialmente los embates de la enfermedad y quiere hacerles frente, pero sucumbe ante su virulencia:

Saepe impetum cepi abrumpendae vitae: patris me indulgentissimi senectus retinuit. Cogitavi enim non quam fortiter ego mori possem, sed quam ille fortiter desiderare non posset. Itaque imperavi mihi ut viverem; aliquando enim et vivere fortiter facere est (LXXVIII, 2).

“A menudo sentí el impulso de arrancarme la vida: fue la vejez de mi benignísimo padre la que me contuvo. En efecto, pensé no en la entereza que yo tendría para morir, sino en la que a él le faltaría para soportar mi separación. Por consiguiente, me ordené seguir viviendo, porque a veces incluso vivir supone obrar con valentía”.

Hay aquí una sutil jactancia de parte de Séneca que involucra su capacidad para enfrentar la muerte con entereza, aun cuando asegura a sus lectores, a partir de una disposición en quiasmo, que su propia fortaleza no fue su consideración principal²². Según advertimos, a diferencia de Marcelino, Séneca, ante la misma situación, ha sustentado su decisión en un cálculo racional (*cogitavi*) que le ha permitido no solo resistir los embates de una virulenta enfermedad a nivel físico y psíquico, sino también ignorar el repetido impulso irreflexivo que lo incitaba a abandonar la vida. De esta manera, el joven Séneca que se proyecta en esta carta adquiere una dimensión ejemplar, pues, a partir de una consideración propia de un *vir fortis et sapiens*, se muestra capaz de resistir la *libido moriendi*²³. Esta dimensión se ve realizada por el hecho de que, aunque aquí Séneca se presenta como *alieni iuris* (su padre aún está vivo), la orden de permanecer con vida proviene de sí mismo, lo que suma un elemento más a la hora de encarecer su propia y precoz ejemplaridad en tanto, como afirmará más adelante en las cartas, el dominio (*imperium*) de sí mismo es el máximo dominio²⁴.

A continuación, Séneca procede a mostrar los consuelos (*solacia*, §3) que tuvo durante este difícil trance vital y señala que no solo lo alejó del suicidio la consideración de su padre, sino que la filosofía tuvo un papel clave a la hora de salvarle la vida:

Studia mihi nostra saluti fuerunt; philosophiae acceptum fero quod surrexi, quod convalui; illi vitam debeo et nihil illi minus debeo (LXXVIII, 3).

“Nuestros estudios fueron los que me salvaron. Pongo en el haber de la filosofía el hecho de que me salvé, que me curé. A ella le debo nada menos que la vida”.

No es la primera vez en el epistolario que Séneca enfatiza el efecto transformador que el encuentro con la filosofía ha tenido sobre su vida²⁵, hecho que ocurre cuando ésta no es tomada como doctrina sino como método de vida, como *habitus animi*²⁶, algo que, por lo demás, es propio de la filosofía del período helenístico. La filosofía toma entonces el lugar de su padre biológico, como inspiración y causa de su recuperación; es decir, el considerar la debilidad de su anciano padre impide que muera, pero es la filosofía la que, de hecho, lo inspira a seguir viviendo. Vemos entonces que en el joven Séneca confluyen los roles tanto de Marcelino como del *Stoicus amicus* o, dicho de otra manera, Séneca, a diferencia de Marcelino, ha abrazado la filosofía en primera persona y es, por lo tanto, a la vez actor y director de su propia *fabula*. De esta manera, es su propio cálculo racional lo que le permite arribar a la decisión de permanecer con vida, mientras que Marcelino parece seguir un protocolo que le es dictado desde afuera por el *Stoicus amicus*.

Seguidamente, como ocurre a menudo en la prosa senecana, la *narratio* toma otro giro, en tanto se afirma que no fue solo la abstracción de la filosofía la que lo mantuvo con vida, sino que sus *amici*, con sus exhortaciones, vigilancia y conversación (*adhortationibus, vigiliis, sermonibus*, §4), contribuyeron en gran medida a su recuperación (*mihi contulerunt ad bonam valetudinem <et> amici*, §4), pues

Nihil aeque, Lucili, virorum optime, aegrum reficit atque adiuvat quam amicorum adfectus, nihil aeque expectationem mortis ac metum subripit (...) (LXXVIII, 4).

“Nada, Lucilio, el más perfecto entre todos los varones, repone al enfermo y lo ayuda tanto como el afecto de los amigos; nada sustrae tanto la expectativa y el temor a la muerte”.

Nótese que, a diferencia de lo que ocurre en la *fabella* de Marcelino, aquí los *amici* desempeñan un papel central en tanto sostén afectivo. Por otra parte, esta insistencia en el papel de los *amici* no parece casual, en

tanto en la *Ep.* LXX, 9 se afirma que también Sócrates pospuso su muerte por consideración a sus amigos²⁷. Es decir, esta mención suma un elemento más a la presentación ejemplar que Séneca hace de sí mismo. Ahora bien, aunque el comienzo de la carta oscila entre tres razones muy diferentes que impulsaron al joven Séneca a permanecer con vida (*i.e.*, su padre, la filosofía, sus *amici*), la filosofía, concebida como medicina del espíritu²⁸, vuelve al final como el principal motivo, en tanto se indica que la mejor prescripción que puede darse a un enfermo es el desprecio de la muerte (§5).

La anécdota autobiográfica con la que se inicia esta carta tiene entonces varios puntos en común con la *fabella* presentada en la *epistula* precedente: en ambos casos hay una enfermedad que lleva a quien la padece a contemplar la posibilidad del suicidio, que posee un matiz social y teatral en tanto hay intentos de disuasión, *amici*, *consolationes*. Asimismo, la filosofía figura de manera prominente en ambas escenas, que exhiben todos los lugares comunes presentes en los relatos de suicidios en época imperial²⁹. Con todo, en la *Ep.* LXXVIII hay una inversión del papel que se le asigna a la filosofía, pues, si en la carta anterior, a través del *Stoicus amicus*, suministra a Marcelino una serie de argumentos y una suerte de protocolo para abandonar la vida³⁰, aquí convoca a Séneca a seguir viviendo. Esto bien puede tener que ver con el hecho de que la posición senecana respecto del suicidio incluye siempre una oposición parcial al mismo³¹. En efecto, en todo momento el foco está puesto en el suicidio como resultado de una decisión o cálculo racional³², ya que, con respecto al problema de si la muerte debe ser anticipada o esperada, en caso de que una violencia externa nos conmine a ella, no es posible decidir de forma general³³, sino que siempre se necesita una consideración cuidadosa y este es el ejercicio filosófico más importante que el *proficiens* puede asumir. Apresurarse a huir de las dificultades de la vida puede indicar cobardía, pues cada uno debe confiar en su propio juicio para darse cuenta cuándo es conveniente retirarse honorablemente de la escena. Con todo, esta diferencia que advertimos entre ambas cartas también puede indicar que Séneca busca promover la reflexión sobre el hecho de que la *virtus* se ha vuelto más contextual, más flexible, en tanto puede manifestarse de manera muy diferente en circunstancias diferentes y un comportamiento que es adecuado en un determinado momento puede no ser correcto en otro. A partir de esto, consideramos que la yuxtaposición de ambas cartas evidencia un uso crítico del discurso ejemplar y produce como efecto de lectura la necesidad de atender al hecho de que la evaluación moral de una acción no puede hacerse de manera unívoca, sino que hay que contemplar que la flexibilidad o variabilidad situacional es una característica central del uso de *exempla*. Esta sensibilidad situacional involucra la capacidad de juzgar cuáles son los requerimientos específicos de la propia situación cuando se está tomando una decisión moral, es decir, sintonizar el propio comportamiento con las exigencias del momento³⁴.

Además de subrayar la diversidad situacional, otra consecuencia de la yuxtaposición de estas cartas es que la misma permite concebir nuevas e inusitadas maneras para el ejercicio de un comportamiento heroico y ejemplar, es decir, una *voluntaria mors* no es necesariamente la única o la mejor forma de ofrecerse como *exemplum*, pues, frente a una experiencia que parece amenazar la existencia y anular la posibilidad de elección, optar por seguir viviendo y enfrentar heroicamente las molestias propias de una enfermedad crónica puede ser igualmente ejemplar³⁵. Dicho de otra manera, una aparente y, en principio, poco espectacular inacción también puede ofrecer ocasión para la ejemplaridad. En esta carta asistimos entonces a una suerte de deconstrucción o puesta en entredicho de lo afirmado en la carta precedente, en la que, en su exhortación, el *Stoicus amicus* –utilizando la metáfora a la manera senecana³⁶, es decir, como un instrumento para ayudar a Marcelino a alcanzar la visión correcta de las cosas a fin de *traducirlas* y verlas como *en realidad* son– sostiene que estar vivo es algo que compartimos con criaturas de baja condición y que la muerte no es algo negativo, sino una oportunidad para alcanzar la *gloria* (*Ep.* LXXVII, 6).

A continuación, veremos cómo esta anécdota inicial (§§1-4) funcionará como catalizadora de la reflexión filosófica posterior (§§5-29), cuyo énfasis estará puesto en la idea de que la enfermedad puede concebirse como una nueva arena para el ejercicio de una *virtus* de valencias ya no marciales sino éticas. Una vez finalizada la *narratio*, Séneca, que se construye en el texto como *peritus* en el tema (más adelante se referirá

a sus *adversarii* como *inperiti*, §10), procede a detallar los motivos de aflicción en la enfermedad: miedo a la muerte, dolor corporal e interrupción de los placeres. Con respecto al primer temor, vemos que utiliza un modo de argumentar que presenta puntos en común con el del *Stoicus amicus* de la *Ep.* LXXVII y, así, advertimos su empeño por que el destinatario logre rectificar un juicio errado y alcance una visión correcta de las cosas³⁷. Con agudeza epigramática expresa entonces que lo que produce la muerte, paradójicamente, no es la enfermedad sino el hecho de estar vivo:

Morieris, non quia aegrotas, sed quia vivis. Ista te res et sanatum manet; cum convalueris, non mortem sed valetudinem effugeris (LXXVIII, 6).

“Morirás no por estar enfermo, sino porque estás vivo. Esto es lo que te espera, incluso si estás sano: una vez que te hayas recuperado, habrás escapado no de la muerte, sino de la enfermedad”.

Mayor espacio se dedica a contrarrestar el segundo motivo de preocupación que causa la enfermedad, esto es, el *dolor* físico (§§7-21). Si bien se sugiere una serie de estrategias para enfrentarlo, nos centraremos en aquellas que se relacionan más directamente con el tema que nos ocupa. Como puede verse, hay todo un despliegue de recursos terapéuticos (argumentos, *exempla*, *solacia*) que remiten a la conocida trayectoria de Séneca como *consolator*³⁸. Al igual que en la *Ep.* LIV, esta *consolatio* dirigida a sí mismo³⁹ resultará de utilidad tanto para Lucilio como para futuros lectores. La primera estrategia consolatoria consiste en considerar que la intensidad máxima del *dolor* determina su fin (nótese el módulo típico del esquema demostrativo *necesse est*), pues nadie puede sentir grandes dolores por largo tiempo⁴⁰. De esta manera, el *dolor* puede encuadrarse dentro de una tipología, según la cual es o bien soportable, o bien breve (§7):

Hoc itaque solacium vasti doloris est, quod necesse est desinas illum sentire si nimis senseris. Illud autem est quod inperitos in vexatione corporis male habet: non adsueverunt animo esse contenti; multum illis cum corpore fuit. Ideo vir magnus ac prudens animum diducit a corpore et multum cum meliore ac divina parte versatur, cum hac querula et fragili quantum necesse est (LXXVIII, 10).

“Por consiguiente, este es el consuelo de un dolor intenso: que es necesario que dejes de sentirlo si lo sientes demasiado. En cambio, esto es lo que pone mal a los ignorantes cuando sufren corporalmente: no haberse acostumbrado a estar satisfechos en su espíritu; se ocuparon mucho de su cuerpo. Por eso el varón noble y prudente separa el espíritu del cuerpo y se dedica a su parte mejor y divina, a esta quejosa y frágil solo lo necesario”.

Como ya señalamos, el estoicismo considera que el cuerpo y aquello que puede afectarlo se encuentra entre los *indifferentia*, es decir, aquellas cosas que no afectan nuestra capacidad para vivir una buena vida, cuya única condición es la posesión de la *virtus*. Sin embargo, según veremos, la *virtus* puede desplegarse especialmente en el enfrentamiento con estos *indifferentia* (enfermedad, dolor, pobreza, exilio, muerte)⁴¹. De acuerdo con Edwards⁴², esto produce una tensión, que los textos senecanos no resuelven, entre una exploración obsesiva y detallada de la realidad del dolor corporal⁴³ y la afirmación de que el *proficiens* debería intentar mantenerse alejado de los placeres y dolores del cuerpo dedicándose a su parte superior y divina⁴⁴.

Otra de las estrategias consolatorias que esta carta presenta para hacer frente al *dolor* tiene que ver con la consideración del mismo como un mal de opinión. De acuerdo con esto, cada uno es tan desgraciado como imagina serlo:

Noli mala tua facere tibi ipse graviora et te querelis onerare: levis est dolor si nihil illi opinio adiecerit. Contra si exhortari te coeperis ac dicere 'nihil est aut certe exiguum est; duremus; iam desinet', levem illum, dum putas, facies. Omnia ex opinione suspensa sunt; non ambitio tantum ad illam respicit et luxuria et avaritia: ad opinionem dolemus (LXXVIII, 13).

“No vayas tú mismo a agravarte los males y a cargarte de quejas; es leve el dolor si la opinión no le agrega nada. Al contrario, si comienzas a estimularte y a decirte: ‘No es nada, o, al menos, es insignificante; soportémoslo, ya pasará’, lo harás leve, mientras así lo consideres. Todo depende de la opinión. No solo la ambición, la sensualidad y la avaricia la tienen en cuenta: sufrimos de acuerdo con la opinión”.

Esta concepción abre una posibilidad terapéutica, pues se trata entonces de rectificar una *opinio* errada o, en todo caso, de no estimularla con pensamientos que la aumenten. Por supuesto, todo esto contribuye a reforzar la imagen de *peritus* en este tema que Séneca construye para sí.

Cerca de la conclusión, la carta aborda el último de los temores que produce la enfermedad, a saber, la interrupción de los placeres (§§22-24), frente a lo cual se aconseja el cultivo de placeres minimalistas. Una vez más, el destinatario es conducido a alcanzar una visión correcta de las cosas, de tal suerte que la enfermedad se convierte en una oportunidad para sanarse:

'O infelicem aegrum!' Edet quantum concoquat; non iacebit in conspectu aper ut vilis caro a mensa relegatus, nec in reposito eius pectora avium (totas enim videre fastidium est) congesta ponentur. Quid tibi mali factum est? cenabis tamquam aeger, immo aliquando tamquam sanus (LXXVIII, 24).

“¡Oh desdichado del enfermo! Comerá cuanto pueda digerir. No yacerá ante su vista un jabalí desterrado de la mesa como vil manjar, ni se colocará en su bandeja un montón de pechugas de aves (pues ver las aves enteras produce náuseas). ¿Qué mal se te ha ocasionado? Comerás como un enfermo o mejor, por una vez, como un hombre sano”.

Ahora bien, nos interesa detenernos en la tercera estrategia para hacer frente al *dolor* que Séneca presenta en esta carta, pues involucra el concebirlo no sólo como una oportunidad para alcanzar la *virtus*, sino también como una manera de ofrecer un *exemplum* que pueda ser útil a otros⁴⁵. Según Edwards (“The Suffering Body: Philosophy and Pain in Seneca’s *Letters*”), el énfasis que las *Ep.* colocan en el *dolor* como un aspecto central de la condición humana –énfasis que, por otra parte, es característico del estoicismo romano– tiene que ver con el papel que el *dolor* como espectáculo desempeña en la cultura romana⁴⁶. De acuerdo con esto y en vista de que la teatralidad era el modo dominante de su tiempo⁴⁷, Séneca convertirá la escritura de esta carta en una arena virtual donde ofrecer como *spectaculum* la lucha de un nuevo tipo de héroe por alcanzar un nuevo tipo de *virtus*⁴⁸:

Athletae quantum plagarum ore, quantum toto corpore excipiunt! ferunt tamen omne tormentum gloriae cupiditate nec tantum quia pugnant ista patiuntur, sed ut pugnent: exercitatio ipsa tormentum est. Nos quoque evincamus omnia, quorum praemium non corona nec palma est nec tubicen praedicationi nominis nostri silentium faciens, sed virtus et firmitas animi et pax in ceterum parta, si semel in aliquo certamine debellata fortuna est (LXXVIII, 16).

“¡Cuántos golpes reciben los atletas en el rostro, cuántos en todo el cuerpo! Sin embargo, soportan toda clase de tormentos por el deseo de gloria; y no los sufren solo porque combaten, sino para combatir: su mismo entrenamiento es un tormento. Venzamos nosotros también todo obstáculo; el premio que nos espera no es la corona ni la palma, tampoco el tañido del heraldo que impone silencio antes de proclamar nuestro nombre, sino la virtud, la firmeza del alma y la paz conseguida para el futuro, si alguna vez, en algún combate, hemos derrotado a la fortuna”.

Como podemos ver, aquí la arena funciona como metáfora de la condición humana y el *proficiens* estoico como una especie de gladiador⁴⁹, es decir, este marco de referencia conocido y público permite otorgarles valor y sentido a los sufrimientos privados del enfermo⁵⁰. Si el entrenamiento del atleta es una tortura, entonces los tormentos que sufre un enfermo también pueden concebirse como una suerte de *training* ascético. La *virtus* es la *gloria* del *sapiens*. Ahora bien, aunque, considerada en sí misma, la *virtus* contiene su propia *gloria* y, por lo tanto, no necesita del reconocimiento externo, veremos seguidamente que las acciones del individuo adquieren significado en la medida en que son observadas y se convierten en objeto de espectáculo (Edwards, *Death in Ancient Rome*, 152), en tanto el logro del agente solitario, desprovisto de la aprobación de los otros, pierde todo valor⁵¹.

A continuación, de acuerdo con uno de los procedimientos típicos del género diatríbico, el interlocutor ficticio presenta la última de las objeciones sobre el tema en cuestión:

'Sed nihil' inquit 'agere sinit morbus, qui me omnibus abduxit officiis.' Corpus tuum valetudo tenet, non et animus. Itaque cursoris moratur pedes, sutoris aut fabri manus inpedit: si animus tibi esse in usu solet, suadebis docebis, audies discas, quaeres recordaberis. Quid porro? nihil agere te credis si temperans aeger sis? ostendes morbum posse superari vel certe sustineri. Est,

mihi crede, virtuti etiam in lectulo locus. Non tantum arma et acies dant argumenta alacris animi indomitique terroribus: et in vestimentis vir fortis apparet. Habes quod agas: bene luctare cum morbo. Si nihil te coegerit, si nihil exoraverit, insigne produs exemplum. O quam magna erat gloriae materia, si spectaremur aegri! ipse te spectat, ipse te lauda (LXXVIII, 20-21).

“ Pero, dice, estar enfermo no me permite hacer nada, me tiene alejado de todos mis deberes’. La mala salud afecta a tu cuerpo, no a tu alma. Por consiguiente, demora el pie del corredor, entorpece la mano del zapatero o del artesano; pero si sueles tener tu alma activa, aconsejarás, enseñarás, escucharás, aprenderás, indagarás, recordarás. Pues, ¿qué más? ¿Crees que no haces nada si eres un enfermo temperante? Mostrarás que la enfermedad puede superarse o, por lo menos, soportarse. Créeme, existe lugar para la virtud también en el lecho. No solo las armas y el campo de batalla muestran un alma valerosa e inaccesible al temor: el varón fuerte también se revela entre las cobijas. Tienes de qué ocuparte: combatir como se debe contra la enfermedad. Si no consigues nada de ti por la fuerza ni por las súplicas, ofreces un admirable ejemplo. ¡Oh, qué gran ocasión de gloria tendríamos, si nos contemplaran en nuestra enfermedad! Contéplate tú mismo, alábate tú mismo”.

Como puede verse, Séneca advierte que en la enfermedad la inacción es solo aparente, en la medida en que esta afecta únicamente al cuerpo. Estar enfermos, por lo tanto, no nos condena a un ocio inactivo (*iners otium*, §26): no sólo ofrece amplias posibilidades para el ejercicio de habilidades espirituales, sino que, al mismo tiempo, brinda la oportunidad de mostrar un *exemplum de virtus*. Roller⁵² ha estudiado muy bien cómo Séneca lleva a cabo una selección y reinterpretación del canon de *exempla virtutis*, que va de la mano de una explícita redefinición de *virtus* tendiente a darle a esta categoría una orientación estoica. En efecto, tal como aquí advertimos, esta noción involucra en sus textos una disposición mental que nada tiene que ver con el despliegue de fuerza física en el campo de batalla⁵³. A lo largo de esta carta hemos visto cómo Séneca, no obstante su crónica enfermedad, al presentarse como *peritus* en dolores, se ha mostrado capaz de ejercer cada una de las habilidades espirituales antes enumeradas y así ha convertido su *dolor* en un discurso moral beneficioso para otros. La *gloria del sapiens* está ligada, entonces, a una responsabilidad social, que tiene que ver con ofrecerse como *exemplum* y ser imitado, es decir, reconocido y aprobado, por otros⁵⁴. Ahora bien, aunque aquí se presenta la posibilidad de que el enfermo pueda ser contemplado en su enfermedad como una situación irreal (nótese el empleo del subjuntivo *spectaremur*) y se ofrece como solución el desdoblamiento del ego en observador y observado, la escritura de esta carta ha logrado visibilizar, convirtiéndolo en *spectaculum*⁵⁵, el enorme esfuerzo involucrado en trascender los avatares de la corporalidad a partir de hacer frente a una enfermedad crónica. Si bien Edwards (“The Suffering Body: Philosophy and Pain in Seneca’s *Letters*”, 263) sugiere que hay algo de anticlímax en la imagen que esta carta nos propone de un *vir fortis* envuelto en ropas de cama, a nuestro juicio la mención de este detalle constituye un elemento que contribuye a enfatizar la novedad de la ejemplaridad senecana, en tanto muestra que la *virtus* puede ejercerse incluso desde un *locus* que se encuentra en las antípodas del campo de batalla⁵⁶, esto es, desde el lecho, sitio culturalmente dispuesto para el reposo⁵⁷.

4. CONCLUSIONES

Esperamos que nuestro análisis haya iluminado cómo Séneca muestra una vez más su gran capacidad para invocar y orquestar una multiplicidad de voces⁵⁸, habilidad que en las cartas examinadas promueve una profunda reflexión sobre la naturaleza misma de la ejemplaridad, es decir, sobre el hecho de que la indeterminación y la falta de univocidad, al igual que la importancia de la motivación y la sensibilidad al contexto, son elementos constitutivos en la evaluación moral de una acción. Asimismo, consideramos haber demostrado que en esta carta Séneca habilita la posibilidad de concebir nuevas maneras para ejercer la *virtus* y ofrecerse como *exemplum*. Según hemos visto, aquí el énfasis está puesto en la heroicidad que reside en la capacidad para superar las dolencias propias de una enfermedad crónica. La filosofía asumida en primera persona tiene, por supuesto, un papel central a la hora de ejercitar esta capacidad. En esta carta asistimos entonces a la configuración de un nuevo tipo de *virtus* que resulta accesible a todos, pues cualquiera que se muestre capaz de soportar de manera temperante el *dolor* físico puede convertirse en *exemplum*. Vimos

también cómo, si bien la *Ep.* LXXVIII nos presenta una nueva forma para el ejercicio de la ejemplaridad, esta nueva forma viene contenida en un molde conocido, que impone su lógica. Si bien la imagen de sí que Séneca proyecta en las *Ep.* se distingue por su voluntad expresa de apartarse del mundo, la lógica de la ejemplaridad, que conlleva de manera intrínseca, según vimos, la necesidad de ser observado y evaluado por otros, lo obliga a volver, aunque de un modo diferente, a la dimensión espectacular que inicialmente rechaza. Por último, la nueva *virtus* presentada en la *Ep.* LXXVIII queda perfectamente ilustrada en la *narratio* autobiográfica con la que se abre esta carta, a partir de la cual Séneca consigue no sólo dotar de *auctoritas* al discurso parenético que ocupa buena parte de la carta, sino también dirigir la atención del lector hacia su propia ejemplaridad.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco especialmente a la Dra. Bianca-Jeanette Schröder (Ludwig-Maximilians-Universität, Munich) por sus valiosos comentarios y sugerencias, y por la generosidad con la que discutió conmigo una versión anterior del presente artículo.

NOTAS

- 1 Nos referimos, por supuesto, al 'ego epistolar', es decir, al sujeto lingüístico que se construye en primera persona en el texto de la carta. Se trata de una configuración discursiva y, como tal, no se confunde con el individuo psicofísico 'Lucio Anneo Séneca'.
- 2 La muerte es un tema profusamente tratado en las cartas. *Vid., e.g., Sen., Ep.* I, 2; IV, 3; V, 7-9; XII, 6; XXII, 14-15; XXIV, 4, 6, 10-11, 14-15, 18-24; XXVI, 5-8, 10; XXVII, 2; XXX, 3-12, 15-18; XXXII, 3; XXXVI, 8-10, 12; XLIX, 9-10; LIV, 2, 4-5, 7; LVIII, 23, 27, 34, 36; LX, 4; LXI, 2, 4; LXV, 24; LXVI, 42; LXVII, 9; LXVIII, 12; LXIX, 6; LXXI, 14-16, 37; LXXIV, 3, 21, 30; LXXV, 17; LXXVIII, 4, 6, 25, 27; LXXX, 5; LXXXII, 4, 7-17, 23-24; LXXXV, 26; XCI, 16, 19, 21; XCIII, 1, 10; XCIV, 7; XCVIII, 16-18; XCIX, 8-9, 11, 30; CI, 1, 6, 10; CII, 30; CIV, 10, 24-25; CVIII, 20; CXIV, 27; CXVII, 22-24; CXX, 18; CXXI, 18; CXXIII, 10, 16.
- 3 De acuerdo con Griffin, M.T. ("Philosophy, Cato, and Roman Suicide: I", "Philosophy, Cato, and Roman Suicide: II", *G&R* 33, 1986, 64-77, 192-202), los romanos empleaban la frase *voluntaria mors* para dar cuenta de esta práctica, que, para ellos, poseía una índole teatral y social. *Vid.,* asimismo, Grisé, Y. (*Le suicide dans la Rome antique*, Paris-Montréal, Les Belles Lettres, 1982), Griffin, M.T. (*Seneca: A Philosopher in Politics*, Oxford, Clarendon Press, 21992), Hill, T.D. (*Ambitiosa Mors. Suicide and Self in Roman Thought and Literature*, New York-London, Routledge, 2004), Ker, J. (*The Deaths of Seneca*, Oxford, Oxford University Press, 2009), Evenepoel, W. ("The Philosopher Seneca on suicide", *Ancient Society* 34, 2004, 217-243).
- 4 En las cartas, el tema del suicidio figura de manera prominente y es tratado detalladamente en la *Ep.* LXX (2, 5, 8-9, 11-13, 19, 21-22, 24-28). A propósito de esta carta, *vid.* Scarpat, G. (*Lucio Anneo Seneca. Anticipare la morte o attenderla. La lettera 70 a Lucilio*, Brescia, Paideia, 2007). Para otros pasajes epistolares en los que se discute este tema, *vid., e.g., Sen., Ep.* XII, 10; XVII, 9; XXIV, 22, 24, 26; XXVI, 10; XXX, 2; LI, 9; LVIII, 34; LIX, 6; LXV, 22; LXXII, 5-10, 14-15; XCVIII, 15-16; CIV, 3-4. La insistencia con la que Séneca vuelve una y otra vez sobre este asunto ha llevado a algunos autores a considerarlo como un apóstol del suicidio. Por otra parte, el énfasis con que se refiere a este tema ha sido explicado muchas veces en clave biográfica, en virtud de su persistente mala salud, hipocondría, y de las circunstancias en las que su posición política y clase social lo colocaron a lo largo de su vida. Con todo, resulta más exacto afirmar que Séneca, más que en el suicidio *per se*, está interesado en erradicar el temor a la muerte. En este sentido, todos los *exempla* y retratos de suicidas que desfilan en sus textos apuntan a proveer herramientas para conquistar dicho temor.
- 5 *Vid., e.g., Sen., Ep.* XXIV, 6-8. *Vid.,* asimismo, Edwards, C. (*Death in Ancient Rome*, New Haven-London, Yale University Press, 2007) y Ker (*The Deaths of Seneca*, 78-85). Para los aristócratas romanos, a quienes el principado impedía adquirir *fama* cívica o *gloria* militar, la muerte ofrecía amplias posibilidades para el ejercicio de una *virtus* cuasi marcial. Recordemos que, como apunta Habinek, T. ("Seneca's Renown: 'Gloria, Claritudo', and the Replication of the Roman Elite", *ClAnt* 19/2, 2000, 264-303), bajo el influjo de la filosofía helenística, las connotaciones militares de *virtus* comenzaron a diluirse, al tiempo que se acentuaron sus valencias éticas.
- 6 Langlands, R. (*Exemplary Ethics in Ancient Rome*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, 215) advierte que, en la transición del régimen republicano al imperial, resulta evidente el gradual declive del tono patriótico que satura los *exempla* tradicionales de época republicana. En este nuevo tipo de ejemplaridad la comunidad retrocede a un segundo

plano y el foco se dirige a los cuerpos individuales y a su capacidad para soportar el dolor, considerada, de aquí en más, como una virtud admirable en sí misma.

- 7 Se trata de un personaje desconocido.
- 8 *Vid., e.g., Sen., ad Polyb.* VIII, 3.
- 9 *Vid. ThLL, s.v. 'fabella'* (6.1.6.60).
- 10 *Vid., e.g., Hanssen, J. S. Th. (Latin Diminutives: A Semantic Study, Bergen, Haverling, 1951).*
- 11 Así se caracteriza al suicido, por ejemplo, en la Ep. LXX, 14.
- 12 Sigo el texto latino de Reynolds, L.D. (*L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae Morales*, Oxford, Clarendon Press, 1965), y las traducciones son mías.
- 13 *Vid. Boella, U. (Lettere a Lucilio, Turin, UTET, 1975, 180, n. 23)* identifica al Marcelino de esta carta con el que figura en la Ep. XXIX, 1-8. De ser así, estaríamos ante un personaje difícil, dotado de gran inteligencia (*magna in illo ingeni vis*), pero inclinado hacia el mal (*in pravum, Ep. XXIX, 4*).
- 14 *Vid., en este sentido, Sen., Ep. LVIII, 36: Morbum morte non fugiam, dumtaxat sanabilem nec officientem animo. Non afferam mihi manus propter dolorem: sic mori vinci est. Hunc tamen si sciero perpetuo mihi esse patiendum, excibo, non propter ipsum, sed quia impedimento mihi futurus est ad omne propter quod vivitur; imbecillus est et ignavus qui propter dolorem moritur, stultus qui doloris causa vivit* (“No rehuiré con la muerte la enfermedad, en tanto sea curable y no perjudicial para el alma. No me haré violencia con las manos a causa del sufrimiento: morir de esta manera supone ser vencido. Con todo, si supiera que debo sufrir constantemente el dolor, me iré, no por él, sino porque me va a poner obstáculos para todo lo que motiva la vida. Débil y cobarde es quien muere a causa del dolor, necio quien vive para sufrir”).
- 15 *Vid. Bobzien, S., Determinism and Freedom in Stoic Philosophy, Oxford, Oxford University Press, 1998, 339.*
- 16 *Vid., e.g., Ep. CI, 10-15, con particular referencia a Mecenas.*
- 17 Para un análisis diferente del que aquí proponemos, *vid. Correa, S. (“Tantum bonam clausulam inpone: Suicidio, escritura y (auto)ejemplaridad en Sen., Epist.77”, Circe, de clásicos y modernos, 22/2, 2018, 97-112).*
- 18 Como indica Mazzoli, G. (“Effetti di cornice nell’epistolario di Seneca a Lucilio”, en: Setaioli, A. (ed.), *Seneca e la cultura*, Napoli, Edizione Scientifiche Italiane, 1991, 82), “Il rapporto epistolare è in realtà un gioco di specchi in cui (...) le identità dei due correspondent si fondono e si confondono (...)”.
- 19 Para un excelente y pormenorizado análisis de esta carta, *vid. Berno, F.R. (L.A. Seneca, Lettere a Lucilio Libro VI: le lettere 53-57, Bologna, Pàtron Editore, 2006, 113-157).*
- 20 Para el tema del dolor como indiferens, *vid. Ep. LXXXII, 10. A propósito de los indifferentia, vid. Sellars, J. (Stoicism, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 2006, 111).*
- 21 Para estudios sobre el dolor en la obra de Séneca, *vid. Borgo, A. (Lessico morale di Seneca, Nápoles, Loffredo, 1998, 60-67); Edwards, C. (“The Suffering Body: Philosophy and Pain in Seneca’s Letters”, en: Porter, J. I. (ed.), Constructions of the Classical Body, Ann Arbor, Michigan University Press, 1999, 252-68); Armisen-Marchetti, M. (“Le dolor physique dans les Lettres à Lucilius de Sénèque”, en: Laurence, P. - Guillaumont, F. (edd.), Les écritures de la douleur dans l’épistolaire, Actes du Colloque de Tours (26-28 novembre 2008), Tours, 2010, 91-112); Courtil, J.C., “Valetudinarius Seneca. Sénèque le Philosophe était-il un malade imaginaire?”, Pallas 88, 2012, 83-102; Courtil, J.C. (Sapientia contemptrix doloris: Le corps souffrant dans l’œuvre philosophique de Sénèque, Bruxelles, Latomus, 2015); Courtil, J.C., “Le fonctionnement de la douleur chez Sénèque: entre physiologie et éthique stoïcienne”, en: Petey-Girard, B.- Séverac, P. (edd.), Représentations de la souffrance, “Recontres” 365, Garnier, 2018, 151-164; Malaspina, E. (“Dolor in Seneca: dai presupposti teoretici alle pratiche consolatorie ed alle passioni in scena”, Antiquorum Philosophia 9, 2015, 41-54).*
- 22 *Reydams-Schils, G. (The Roman Stoics. Self, Responsibility, and Affection, Chicago & London, The University of Chicago Press, 2005, 47-50)* compara esta carta, en la que Séneca declina la opción del suicidio por consideración a su padre, con la Ep. CIV, 1-2, en la que lo hace por su esposa Paulina, y muestra el énfasis que el filósofo coloca en el peso que el compromiso con los otros debe tener en la decisión respecto del suicidio. A la hora de pensar cómo Séneca configura su ethos discursivo de manera ejemplar resulta interesante, asimismo, lo que apunta Wilson, E. (*The Greatest Empire: A Life of Seneca*, Oxford, Oxford University Press, 2014, 191), “In youth, Seneca stayed alive for the sake of his father; in old age, he stays alive for the sake of his devoted wife. Life is forced upon him by his family; it is not what the death-driven philosopher would have chosen”. En este sentido, vale la pena recordar el famoso paralelo entre la Ep. LXXVIII.1-4 y el final de la tragedia senecana *Hercules Furens*: en efecto, existe una enorme diferencia entre la consideración que Séneca muestra por su padre y la actitud indiferente de Hércules hacia el suyo.
- 23 *Vid. Sen., Ep. XXIV, 25: Vir fortis ac sapiens non fugere debet e vita sed exire; et ante omnia ille quoque vitetur affectus qui multos occupavit, libido moriendi* (“El varón fuerte y sabio no debe huir de la vida, sino salir de ella; y ante todo que evite aquella pasión que afecta a muchos: el deseo de morir”).
- 24 *Vid. Sen., Ep. CXIII, 30: O quam magnis homines tenentur erroribus qui ius dominandi trans maria cupiunt permittere felicissimosque se iudicant si multas [pro] milite provincias obtinent et novas veteribus adiungunt, ignari quod sit illud ingens parque dis regnum: imperare sibi maximum imperium est* (“¡Oh qué grandes errores aprisionan a los hombres que desean

- extender sus derechos de dominio más allá de los mares y se consideran muy felices si ocupan con sus tropas muchas provincias y agregan a las antiguas otras nuevas, mientras ignoran cuál es aquel noble dominio que los hace semejantes a los dioses: el dominio de sí mismo es el máximo dominio”).
- 25 A propósito del autoexamen y la autotransformación, *vid.* Edwards, C. (“Self-Scrutiny and Self-Transformation in Seneca’s *Letters*”, *G&R* 44, 1997, 23-38) y Dressler, A. (“‘You must change your life’: theory and practice, metaphor and *exemplum* in Seneca’s prose”, *Helios* 39, 2012, 145-192).
 - 26 *Vid.* Sen., *Ep.* VI, 3: *Intellego, Lucili, non emendari me tantum sed transfigurari (...)* (“Me doy cuenta, Lucilio, no solo de que mejoro, sino de que me transformo”). *Vid.* Scarpat, G. (*Lettere a Lucilio. Libro primo (epp. I-XII). Testo, introduzione, versione e commento*, Brescia, Paideia, 1975, 77-78).
 - 27 *Vid.* Sen., *Ep.* LXX, 9: *Socrates potuit abstinentia finire vitam et inedia potius quam veneno mori; triginta tamen dies in carcere et in exspectatione mortis exegit, non hoc animo tamquam omnia fieri possent, tamquam multas spes tam longum tempus reciperet, sed ut praeberet se legibus, ut fruendum amicis extremum Socraten daret* (“Sócrates pudo acabar con su vida dejando de comer y morir por inanición antes que por envenenamiento; sin embargo, pasó treinta días en la cárcel a la espera de la muerte, no porque pensase que todo era posible y que un tiempo tan largo daba lugar a muchas esperanzas, sino para someterse a las leyes, para dar a sus amigos la posibilidad de disfrutar del Sócrates de los últimos momentos”).
 - 28 La analogía entre la filosofía y la medicina tiene una larga tradición en la Antigüedad y es característica de las filosofías helenísticas, lo que da cuenta de la preocupación de estas escuelas filosóficas por los problemas de este mundo. *Vid.* Nussbaum, M.C. (*The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1994).
 - 29 *Vid.* Griffin (“Philosophy, Cato, and Roman Suicide: I”, 65-66).
 - 30 *Vid.* Sen., *Ep.* LXXVII, 6: *Amicus noster Stoicus, homo egregius et, ut verbis illum quibus laudari dignus est laudem, vir fortis ac strenuus, videtur mihi optime illum cohortatus. Sic enim coepit: ‘noli, mi Marcelline, torqueri tamquam de re magna deliberes. Non est res magna vivere: omnes servi tui vivunt, omnia animalia: magnum est honeste mori, prudenter, fortiter. Cogita quamdiu iam idem facias: cibus, somnus, libido - per hunc circulum curritur; mori velle non tantum prudens aut fortis aut miser, etiam fastidiosus potest’* (“Un estoico, amigo nuestro, hombre egregio y, para alabarle de la forma en que lo merece, esforzado y diligente, fue, a mi modo de ver, quien mejor lo exhortó. Así, en efecto, comenzó: ‘No te atormentes, querido Marcelino, como quien delibera sobre un asunto de gran importancia. No es gran cosa estar vivo; todos tus esclavos, todos los animales están vivos. Lo grande es morir con honestidad, con prudencia, con fortaleza. Piensa cuánto tiempo ya llevas haciendo las mismas cosas: la comida, el sueño, el placer sexual; nos movemos en este círculo. Puede desear morir no solo el prudente, el valeroso o el desdichado, sino también el que está harto de la vida”).
 - 31 *Vid.* Ker (*The Deaths of Seneca*, 247).
 - 32 En la *Ep.* LVIII, 34-35 Séneca se presenta realizando este tipo de cálculo, considerando si vale la pena seguir viviendo frente a las dolencias físicas y mentales de la vejez. El término *ratio* en el sentido de “cálculo” es recurrente toda vez que Séneca discute cuándo es el momento apropiado para morir. *Vid.*, por ejemplo, Sen., *Ep.* XIV, 2; XXIV, 24; XCVIII, 16.
 - 33 *Vid.* Sen., *Ep.* LXX, 11.
 - 34 *Vid.*, en este sentido, Langlands (*Exemplary Ethics in Ancient Rome*, 151), quien sostiene el carácter fundamentalmente indeterminado de los *exempla*, es decir, “(...) the absolutely central issue that an act is not in itself inherently morally good or right, but is only morally good in relation to a particular context. That context includes the reason for which it is performed”.
 - 35 En Sen., *Ep.* XXX Baso es presentado como un enfermo ejemplar.
 - 36 *Vid.*, asimismo, Sen., *Ep.* LXXVII, 15, donde la vida es traducida como esclavitud y la muerte como la única forma asequible de *libertas*. Para un estudio de los usos pedagógicos de la metáfora en Séneca, *vid.* Bartsch, S. (“Senecan metaphor and Stoic self-instruction”, en: Bartsch, S. & Wray, D. (eds.), *Seneca and the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 188-217). Para los vínculos entre metáfora y *exemplum*, *vid.* Dressler (“‘You must change your life’: theory and practice, metaphor and *exemplum* in Seneca’s prose”).
 - 37 *Vid.* Sen., *Ep.* LXXVII, 6.
 - 38 Recordemos la sustancial contribución de Séneca al corpus de la literatura consolatoria, en tanto al menos cinco de sus textos son convencionalmente considerados dentro de este ámbito (*consolatio ad Helviam matrem, ad Marciam, ad Polybium; Ep.* LXIII y *Ep.* XCIX). A propósito de este tema, *vid.* Manning, C.E. (“The Consolatory Tradition and Seneca’s Attitude to the Emotions”, *G&R* 21, 1974, 71-81); Ker (*The Deaths of Seneca*, 87-112); Wilson, M. (“Seneca the Consoler? A New Reading of his Consolatory Writings”, en: Baltussen, H. (ed.), *Greek and Roman Consolations. Eight Studies of a Tradition and Its Afterlife*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2013).
 - 39 *Vid.* Scarpat, G. (*La lettera 65 di Seneca*, Brescia, Paideia, 1970, 283).
 - 40 Esta idea es de inspiración epicúrea, *vid.* Usener, H. (*Epicurea*, Leipzig, Teubner, 1887, fr. 446). A propósito de la *vexata quaestio* de las relaciones que el pensamiento de Séneca mantiene con el de Epicuro, remitimos a la excelente síntesis de Graver, M.R. (“The Emotional Intelligence of Epicureans: Doctrinalism and Adaptation in Seneca’s *Epistles*”, en:

Williams, D. – Volk, K. (eds.), *Roman Reflections. Studies in Latin Philosophy*, New York, Oxford University Press, 2016, 192-210).

- 41 De hecho, Séneca describe la vida sin desafíos como desgraciada en *de providentia* IV, 3.
- 42 Vid. Edwards (“The Suffering Body: Philosophy and Pain in Seneca’s *Letters*”, 254-255).
- 43 Por ejemplo, más adelante en esta misma carta (§19). Una cuestión interesante que señala Edwards (“The Suffering Body: Philosophy and Pain in Seneca’s *Letters*”, 258) en relación con estas representaciones del dolor físico en la escritura de Séneca es el hecho de que el lector es conducido a colocarse siempre en el lugar de la víctima y no del agente.
- 44 El alma humana es concebida como un dios que mora en el cuerpo del hombre. Esta idea se repite en Sen., *Ep.* XLI, 1-5; CXVI, 13; CXX, 14.
- 45 De hecho, en LXXVIII, 18 señala que los *exempla* pueden ayudarnos a alejarnos del dolor (*avertere...discedere*), despertando en nosotros el deseo de emulación.
- 46 Recordemos que si bien en la *Ep.* VII, 2 se afirma el carácter nocivo de los *spectacula* para el *animus*, esta misma carta sugiere la idea de que “ver” no es una acción inocente, sino que es, en realidad, una actividad ética.
- 47 Se ha señalado el hecho de que Nerón no solo subió a escena como *actor*, sino que también obligó a quienes lo rodeaban (con la notable excepción de Trasea Peto) a convertirse en “actors in the audience” (Bartsch, S., *Actors in the Audience*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1994), es decir, a *actuar* como espectadores.
- 48 Tengamos presente aquí lo que Mazzoli (“Effetti di cornice nell’epistolario di Seneca a Lucilio”, 81) considera que es la “lección antropológica” de la *Ep.* XVIII, 4, en tanto define la relación cultural que Séneca mantiene con la sociedad de su tiempo: *eadem sed non eodem modo facere* (“hacer las mismas cosas, pero no del mismo modo). A propósito de *virtus* y *sapientia* como *spectaculum*, vid. Aygon, P. (*Ut scaena sic vita. Mise en scène et dévoilement dans les œuvres philosophiques et dramatiques de Sénèque*, París, Éditions de Boccard, 2016).
- 49 Para imágenes de la enfermedad y de la lucha, vid. Armisen-Marchetti, M. (*Sapientiae facies. Étude sur les images de Sénèque*, París, Les Belles Lettres, 1989, 95-96 y 133).
- 50 Como apunta Gunderson, E. (*The Sublime Seneca. Ethics, literature, metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, 76), “Seneca translates from the material world and its ephemeral shows into an abstract world wherein the mind can contemplate an eternal spectacle of virtue”.
- 51 Vid. Rosenmeyer, T.G. (*Senecan Drama and Stoic Cosmology*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1989, 52).
- 52 Vid. Roller, M. (*Constructing Autocracy. Aristocrats and Emperors in Julio-Claudian Rome*, Princeton, Princeton University Press, 2001, 97-108)
- 53 Berrendonner, C. lo describe como la transición de la *virtus* ejemplar ciceroniana, que siempre está al servicio de la República, hacia la perfecta *virtus* senecana, desplegada en el terreno filosófico: “Chez Cicéron, le grand homme doit incarner un comportement moral exemplaire, mais cet état n’est que le préalable nécessaire à l’exercice de grandes actions au service de la République. Chez Sénèque, le grand homme se définit par le possession de la perfecta *virtus*; qui se compose de la bonté, la mesure, la patience, la prudence, l’effort et la constance. La vertu n’a plus désormais ni contenu ni finalité civique, elle ne se déploie plus que dans le domaine philosophique, donc privé’ (“Un homme nouveau peut-il être un grand homme?”, en: Coudry, M. – Späth, T. (eds.), *L’Invention des grands hommes de la Rome antique*, De Boccard, 2001, 108–109).
- 54 Vid. Newman, R.J. (“*In umbra virtutis: Gloria* in the Thought of Seneca the Philosopher”, en: Fitch, J.G. (ed.), *Oxford Readings in Classical Studies. Seneca*, Oxford, Oxford University Press, 2008, 316-334).
- 55 Como indica Edwards (*Death in Ancient Rome*, 151), “The challenge of conforming oneself to nature demanded, for the serious Stoic, ceaseless self-scrutiny. This might seem far removed from the world of the stage, so focused on external appearances, on persuasive effect. Yet while the advanced Stoic may not require a numerous audience, even so an audience is still necessary.” En la misma línea, Bartsch, S. (*The Mirror of the Self. Sexuality, Self-Knowledge and the Gaze in the Early Roman Empire*, Chicago, The University of Chicago Press, 2006, 209) llama la atención sobre las paradojas de configurar un teatro de la *virtus*: “(...) the presence of an audience, even when it is internalized, can corrupt the behavior of the subject under observation. And yet, for Seneca, self-knowledge and self-improvement involve precisely such observation. In other words, one paradox of Seneca’s identity is the ambiguous status of the subject under view as the site of authenticity: to act before an assessing gaze is often precisely that – to act, to put on a show – and yet this assessing gaze is crucial to the development of a better self”.
- 56 En este sentido, apunta Dressler (“‘You must change your life’: theory and practice, metaphor and *exemplum* in Seneca’s prose”, 171): “The Senecan *exemplum* entails an alteration of authority, a pointing up of its collaborative rather than coercive aspects, and therefore a break with the traditions of the closed, masculine, conservative, and militarized society of Roman social and political thought”.
- 57 Grant, M. (“Humour in Seneca’s ‘Letters to Lucilius’”, *Ancient Society* 30, 2000, 321) considera este pasaje como un ejemplo de humor o, en todo caso, de autoironía en las *Ep.*

- 58 *Vid.* Edwards (“Self-Scrutiny and Self-Transformation in Seneca’s *Letters*”, 34-35): “Seneca’s *Letters* direct attention to the self but they also serve to problematize the self in profound ways. The Senecan self is multiple, fragmented, and riven with conflict. Dramas are enacted within the self, new roles assumed at every moment. The self of Seneca’s *Letters*, then, is only apparently revealed to the reader; ultimately it proves quite elusive”.